L'HOMME

Revue française d'anthropologie



MAI-AOÛT 1961

L'HOMME

Revue française d'anthropologie

publiée par l'École Pratique des Hautes Études - Sorbonne.
Sixième Section : Sciences économiques et sociales

MOUTON & CO, éditeurs, Paris - La Haye

La correspondance (manuscrits, livres, périodiques) doit être adressée à Jean Pouillon, Secrétaire général, 19, avenue d'Iéna, Paris-16e.

Les manuscrits non retenus restent pendant un an à la disposition de leurs auteurs qui peuvent soit les reprendre aux bureaux de la revue, soit en demander le renvoi par la poste à leurs frais. Passé le délai d'un an, les manuscrits non retenus ne sont pas conservés.

L'École Pratique des Hautes Études recommande aux auteurs de garder toujours un double de leur manuscrit, et déclare dégager sa responsabilité au cas où l'un de ceux-ci viendrait à s'égarer.

Tout auteur déposant un manuscrit est réputé avoir pris connaissance de cette disposition et l'accepter.

ABONNEMENTS

Le numéro	fl. 6,75	$ 1,90	£ —.13.6	9 nf
Abonnement pour trois numéros	fl. 18,75	$ 5,30	£ 1.17.6	25 nf

Les ordres de paiement (C.C.P. - Chèque bancaire - mandat) doivent être libellés, pour la France et la Communauté, à l'ordre de : Éditions Mouton & Co, 68, quai des Orfèvres, Paris-1er (compte postal nº 50-6796 Paris) ; pour l'étranger, à l'ordre de : Mouton & Co, N.V., Kerklaan 74, Rijswijk (Z.H.), Pays-Bas (compte postal nº 473950 - La Haye).

L'HOMME

Revue française d'anthropologie

Tome I Mai-Août 1961 Numéro 2

SOMMAIRE

Dominique Zahan	Pour une histoire des Mossi du Yatenga	5
Eveline Lot-Falck	A propos d'un tambour de Chaman Toungouse	23
Jean-Luc Chambard	Mariages secondaires et foires aux femmes en Inde centrale	51
Geneviève Calame-Griaule et Z. Ligers	L'homme-hyène dans la tradition soudanaise	89

NOTES ET COMMENTAIRES

Robert Ferry	En parcourant les revues scientifiques	119

(suite du sommaire au verso)

COMPTES RENDUS

Afrique.

J. Beattie, Bunyoro. An African Kingdom *(Françoise Izard)*. 126

J. Melville and Frances F. Herskovits, Dahomean Narrative : A Cross-Cultural Analysis *(Claude Lévi-Strauss)*. 128

Umbangu : Art du Congo *(C. L. S.)*. 128

J. Rouch, La religion et la magie Songhay *(Robert Jaulin)*. 129

L. H. Gann, The birth of a plural society, the development of Northern Rhodesia under the British South Africa Company 1894-1914 *(Jean-Louis Boutillier)*. 130

E. Colson et M. Gluckman, ed., Seven Tribes of British Central Africa *(Michel Izard)*. 131

Amérique.

G. Vivian and P. Reiter, The great Kivas of Chaco cañyon and their relationships *(Arlette Frigout)*. 132

W. A. Ritchie and Don W. Dragoo, The Eastern dispersal of Adena *(C. L. S.)*. 132

C. E. Keeler, Secrets of the Cuna Earthmother. A comparative study of ancient religions *(C. L. S.)*. 133

Asie.

I. A. Lopatin, The Cult of the Dead among the Natives of the Amur basin *(Eveline Lot-Falck)*. 133

J. Belo, Trance in Bali *(C. L. S.)*. 134

Europe.

Note sur un questionnaire ethnographique de l'Administration en 1803 *(I. Chiva)*. 135

A. B. Lord, The singer of Tales *(C. L. S.)*. 137

M. Maloux, Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes *(Nicole Belmont)*. 137

Océanie.

K. E. Larson, Fijian Studies *(C. L. S.)*. 138

D. Newton, ed., Three Regions of Melanesian Art *(Jean Guiart)*. 138

Dr. S. Kooijman, The Art of Lake Sentani *(N. B.)*. 139

P. Worsley, La tromba suonerá *(Michel Panoff)*. 140

Divers.

J. B. Casagrande, ed., In the Company of Man *(C. L. S.)*. 142

V. Lanternari, La Grande Festa, storia del Capodanno nelle civilita primitive *(A. F.)*. 143

L. S. Penrose, Outline of human genetics *(M. I.)*. 144

POUR UNE HISTOIRE DES MOSSI DU YATENGA

par

DOMINIQUE ZAHAN

La région mossi appelée Yatenga comprend, du point de vue administratif, un vaste territoire ayant la forme d'un hexagone irrégulier et s'étendant du Nord-Est au Sud-Ouest, dans la partie septentrionale de la République de Haute-Volta, sur environ 27 300 km². Le Yatenga est limité au Sud par les Cercles de Ouagadougou et de Kaya, au Nord par celui de Bandiagara, à l'Ouest par celui de Tougan, à l'Est par celui de Dori.

L'autorité du Yatenga-*Naba*, chef de ce territoire, s'exerçait, avant la conquête française, à l'intérieur de limites presque identiques. Les quelque 600 000 à 700 000 habitants de la région étaient (et sont encore de nos jours) groupés par cantons et provinces, ces dernières unités dépendant chacune d'un dignitaire de la cour du Yatenga-*Naba* appelé *nẽ-somba*, « personne bonne », auquel l'administration française a donné le nom de « ministre ».

Yatenga signifie « terre de *Yadega* », ce dernier mot désignant le fondateur de la dynastie mossi de Ouahigouya, chef-lieu du territoire qui nous occupe ici[1].

Sur le plan culturel les Mossi du Yatenga font partie d'une immense ethnie totalisant environ trois millions d'individus répartis principalement, outre Ouahigouya, entre cinq circonscriptions administratives : Ouagadougou, Koudougou, Tenkodogo, Kaya et Fada n'Gourma.

L'aire culturelle dans laquelle s'intègrent les habitants du Yatenga est même plus vaste, puisqu'elle comprend tout un ensemble de populations que les auteurs anglais ont pris l'habitude d'appeler *mole-dagbane* et qui groupe, outre les Mossi : les Gourmantchè, les Nankana, les Dagari, les Birifor, les Boura, les Koussassi, les Namnam, les Tallensi, les Wala, les Dagomba, les Mampoursi et les Nanoumba. Une bonne partie de ce vaste bloc habite le territoire du Ghana.

En se reportant à une carte, il est facile de se rendre compte que le groupe *mole-dagbane* recouvre une aire géographique très étendue dans l'Ouest africain

1. Le mot Yatenga est, en effet, la forme contractée des vocables *Yadega* et *tenga* (terre, village, région).

et qu'en dépit des enclaves de Sissala, Kassena, Boussansé et Bobo, il est très compact.

Le bloc culturel ainsi défini doit son unité d'abord à la langue, dont la structure repose sur des systèmes de voyelles et groupements de consonnes identiques et sur une syntaxe unique. Mais son homogénéité résulte davantage encore de son organisation sociale et religieuse basée sur ce que nous appellerons la bivalence du pouvoir, lequel se réfère en effet à deux notions : celle de ciel et celle de terre.

Dans cet ensemble, seuls les Mossi, les Mampoursi et les Dagomba forment des États; les autres, bien qu'ils possèdent sensiblement la même organisation sociale et religieuse, ne disposent pas à l'intérieur de l'ethnie d'une autorité exerçant son action sur les divers groupements. Encore cette remarque est-elle d'une exactitude toute relative, car nous connaissons très mal l'étendue de l'autorité dite « locale » dans certains groupements et il semblerait bien qu'en fait il s'agisse là d'une différence moins de nature que de degré. Personnellement, nous ne connaissons pas en Haute-Volta ni au Soudan de pouvoir non centralisé. Nous dirions même que la centralisation de l'autorité est fondamentale pour le Noir de ces régions, car elle constitue le pivot de son système religieux[2].

Vis-à-vis de leurs frères de race, les Mossi du Yatenga éprouvent des sentiments de mépris. Ils dédaignent les Mossi de Ouagadougou, de Kaya et de Fada n'Gourma[3] tandis que ces derniers, à leur tour, affectent un manque de considération à leur égard[4].



L'histoire des Mossi du Yatenga ne se dissocie guère de celle des Mossi en général. Un problème pourtant se pose.

Ceux qui sont familiarisés avec les enquêtes sur le terrain, en Afrique, savent combien la notion de temps est difficile à saisir et à analyser chez les Noirs. Elle devient encore plus déconcertante quand il s'agit de rétablir la durée, de situer les événements dans le passé en les cataloguant et en les datant. Pour les Noirs en général, le temps est sacré. L'histoire du monde, celle des peuples et celle des individus ne doivent être découvertes que dans des circonstances déterminées,

2. Des auteurs comme Rattray et M. Fortes constatent, au sujet du bloc *mole-dagbane*, que ces ethnies comprennent deux communautés principales susceptibles d'être dressées l'une en face de l'autre dans un rapport de « contraposition ». Ces deux communautés réunissent ceux qui se prétendent autochtones et s'arrogent effectivement des droits sur la terre, tandis que ceux qui se disent immigrants forment la classe dirigeante.

Tout en reconnaissant l'existence de ces deux communautés, nous ne pensons pas que les auteurs anglais aient saisi la véritable nature de leurs liens religieux et sociaux. Il faut dire aussi que la caractéristique fondamentale de ces ethnies n'est pas particulière à ce bloc : elle fait partie du patrimoine de nombreux autres peuples africains. Les traditions des États noirs, d'un côté et de l'autre de l'équateur, révèlent presque immanquablement les deux composantes sociales : l'aborigène et l'étranger, l'envahisseur. Elles servent presque toujours à expliquer la formation de l'État chez ces peuples.

3. Ils les dénomment *Gurũsi*, terme désignant d'ailleurs une population bien connue dans le Sud-Est de la République de Haute-Volta.

4. Leur mépris s'exprime à travers le mot *yadese* (pluriel de *yadega*).

par exemple à l'occasion des séances d'initiation, ou pour confirmer et valider un événement social important, comme la nomination d'un chef. En outre, le cours du temps historique, lorsqu'on le remonte, aboutit presque toujours, chez les Africains, à une anastomose avec le temps mythique. On pourrait presque dire qu'ils ont davantage le sens d'une philosophie de l'histoire que celui d'une histoire objective et positive.

Pour toutes ces raisons, et pour bien d'autres, lorsque nous essayons de faire l'histoire des Mossi, nous rencontrons des difficultés immenses : les informateurs se contredisent, les récits diffèrent, les périodes sont incertaines, les faits et les événements revêtent un caractère symbolique. C'est pour avoir voulu à tout prix faire de l'« histoire », que ceux qui se sont occupés du passé mossi se sont engagés sur une fausse route en prenant à la lettre les récits relatifs aux origines.

Vue de l'extérieur, l'histoire des Mossi commence en gros avec l'exploration de la côte africaine par les Portugais.

On sait que cette exploration prit son essor après la conquête de Ceuta, en 1415, et qu'elle dura près de soixante-dix ans. Puis vint l'exploration de l'intérieur du Continent Noir qui se poursuivit jusqu'à la fin du XVe siècle. A proprement parler, c'est pendant cette dernière entreprise que les Portugais tentèrent (sans résultat d'ailleurs) d'entrer en contact avec les Mossi.

Des données en apparence plus précises sur ce peuple sont fournies par le *Tarikh-es-Soudan* de Es Sadi, mentionnant quatre événements en rapport avec les Mossi : la dévastation de Tombouctou, l'expédition contre Oualata, l'entreprise contre Benka (toutes accomplies par les Mossi), l'expédition d'Askia El Hadj Mohammed contre les Mossi[5].

Ces données du *Tarikh* sont à la base des diverses chronologies des chefs Mossi et, partant, de l'histoire de cette ethnie. Marc, Delafosse et Tauxier, en s'appuyant sur les dates fournies par l'historien arabe et en les combinant avec la liste des rois mossi donnée par les « griots » royaux, situent les débuts de l'État Mossi soit au XIe siècle (Delafosse)[6], soit au XIIIe siècle (Tauxier)[7].

La valeur historique des passages du *Tarikh* relatifs aux Mossi reste pourtant assez faible. Nous ne savons pas de quels Mossi il s'agit, et nous ne savons pas non plus quels furent les chefs mossi qui accomplirent les expéditions mentionnées.

L'histoire de ce peuple ne commence donc pour nous qu'à partir de 1888, avec le voyage de Binger qui semble avoir été le premier Européen connu dont les pieds se soient posés sur le sol mossi. Les Mossi n'entrent, toutefois, dans la littérature ethnographique qu'à partir de 1904 avec la monographie du Yatenga de Noiret[8]. Depuis cette date, diverses études se succèdent : celles de Vadier (Ouahigouya)[9], celles de Moulins (Ouagadougou)[10] et surtout les études de Marc sur l'ensemble

5. *Cf.* Es SADI, *Tarikh-es-Soudan*, traduction Houdas, pp. 16 et 17 ; 45 et 46 ; 112 et *sq.*
6. *Haut-Sénégal-Niger*, Paris, Larose, 1912, vol. I, pp. 306 et 307.
7. *Cf.* L. TAUXIER, *Le Noir du Yatenga*, Paris, Larose, 1917, p. 672 ; *Nouvelles Notes sur les Mossi et les Gourounsi*, Paris, Larose, 1924, pp. 16 à 25.
8. Travail non publié.
9. Manuscrit non publié.
10. Manuscrit non publié.

du pays mossi[11], de Tauxier[12], de Froger[13], du Père Alexandre[14] (ces deux dernières sont linguistiques). Jusqu'à ce jour, une bibliographie des Mossi, établie par nous-même, compte environ deux cents titres.

Quant à l'histoire des Mossi vue de l' « intérieur », nos seules sources se réduisent pour le moment aux récits des Mossi eux-mêmes. Ces récits sont extrêmement compliqués et réclament de nos historiens une grande ingéniosité pour être ordonnés logiquement. En outre, ces narrations d'origines diverses doivent être soigneusement distinguées les unes des autres.

Des recherches que nous avons entreprises dans ce domaine, il résulte qu'elles sont de trois sortes : les unes proviennent des tambourinaires *(bẽdu wedese)* des chefs ; les autres sont détenues par les chefs de terre ; il y a enfin les récits d'origine forgeronne.

Cette distinction est extrêmement importante, car chacune de ces trois catégories sociales présente les faits à sa manière et nous éclaire ainsi sur son rôle dans la société.

Les narrations de la première catégorie que nous pourrions appeler « récits *nakomsé* » (*i.e.* d'origine monarchique) se rapportent à la chefferie : son origine, son implantation dans ses résidences successives, la « conquête » du territoire. Le chef, en effet, vient du dehors, il est partiellement étranger. Puis au cours des âges il traverse progressivement le domaine du royaume jusqu'à sa résidence actuelle où, en fin de compte, il vit « prisonnier », puisqu'il n'a plus le droit de la quitter une fois qu'il est investi du pouvoir.

Tauxier que nous citons ici résume d'une façon pittoresque les versions données par les différents auteurs[15].

> « A une époque donc, que je place approximativement vers le milieu du XIIIe siècle, vivait à Gambakha un puissant roi dagomba du nom de Nédéga. Il avait une fille appelée, suivant certaines traditions, Yennenga et, suivant d'autres, Poko, qu'il aimait beaucoup, et qui menait une existence d'homme. Elle commandait les razzias organisées par les Dagombas tout autour de leur royaume et était une sorte de chef intrépide, une véritable amazone. Cependant les soins guerriers ne remplissaient pas toutes les pensées de Yennenga et la jeune fille désirait ardemment se marier, ce à quoi son père pensait, lui, beaucoup moins, la considérant plutôt comme un garçon que comme autre chose et d'autre part ne voulant avoir pour gendre que quelque chef très puissant qu'il ne trouvait pas autour de lui.

11. *Le Pays Mossi*, Paris, Larose, 1909.

12. *Le Noir du Yatenga*, Paris, Larose, 1917; *Nouvelles Notes sur les Mossi et les Gourounsi*, Paris, Larose, 1924.

13. *Étude sur la langue des Mossi (Boucle du Niger) suivie d'un vocabulaire et de textes*, Paris, E. Leroux, 1910 ; *Manuel pratique de langue Môré (Mossi du Cercle de Ouagadougou, Colonie de la Haute-Volta, A.O.F.)*, Paris, L. Fournier, 1923.

14. *Dictionnaire möré-français* (exemplaire polycopié) ; *Dictionnaire français-möré* (exemplaire polycopié) ; *Grammaire möré* (exemplaire polycopié). Ces travaux ont été imprimés en 1953 sous le titre : *La Langue Möré*, 2 vol., Dakar, Mémoires de l'IFAN, 1953.

15. Cf. L. TAUXIER, *Le Noir du Yatenga*, pp. 58 et *sq*.

> « Un jour, après une razzia, la jeune fille s'égara dans la forêt, loin de ses compagnons. Son cheval s'étant emporté, elle ne put le retenir et il la mena très loin jusqu'à une hutte où habitait un chasseur d'éléphants, jeune, beau et bien fait probablement. Attiré par les hennissements du cheval, il aida Yennenga à mettre pied à terre et lui offrit de se reposer dans sa hutte. Il y eut coup de foudre sans doute, la jeune fille étant dans les dispositions que nous savons et d'autre part le chasseur n'étant pas marié. Quoi qu'il en soit, Riale (car tel était le nom du chasseur d'éléphants) épousa sur-le-champ Yennenga qui, oubliant père, famille, compagnons et guerriers, ne voulut plus quitter son mari. »

« Quel était ce chasseur d'éléphants ? » se demande Tauxier. Et il répond :

> « Le lieutenant Marc le nomme Samba et en fait un Dagomba. Les traditions recueillies par les monographies de Ouagadougou, Ouahigouya, Tenkodogo, le nomment Riare ou Riale. Moulins *(Monographie de Ouagadougou)* a l'air d'en faire un Boussansé. Vadier (*Monographie de Ouahigouya*, 1909) raconte une histoire qui en ferait un Malinké : « Un nommé Rialé, dit-il, fils du chef de Kaba (Manding) n'ayant pu avoir la succession de son père décédé, son frère ayant pris le commandement des territoires de ce dernier, partit seul dans la brousse pour chasser les fauves et les autres animaux du Soudan. S'enfonçant de plus en plus dans l'intérieur vers l'Est, il vint installer sa case près de Bittou (aux environs de Gambakha). Là il vécut isolé, sans femme, subsistant du produit de ses chasses. » Suit l'histoire de Nédéga et de Yennenga. »

De l'union de la fille du roi Dagomba avec Riale naquit un fils qui fut appelé Ouidiraogo, c'est-à-dire « étalon ».

> « Après de longues années Yennenga mourut. Sa tombe devint l'objet d'une grande vénération et fut un but de pèlerinage pour les souverains du Mossi jusqu'à une époque récente ; au décès de chaque naba de Ouahigouya on envoyait à Gambakha un de ses chevaux et une de ses femmes pour être sacrifiés aux mânes de Yennenga[16]. »

Riale et Ouidiraogo quittèrent le pays dagomba et allèrent vers le Nord. Beaucoup de guerriers dagomba s'attachèrent à eux, constituant ainsi une sorte d'armée conquérante, prélude de la classe envahissante mossi.

Ouidiraogo abandonne son père, dont on perd les traces, et va fonder le village de Tenkodogo (le Tenkodogo actuel) qui est le second berceau, après Gambakha, du peuple Mossi.

> « A partir de ce moment, dit Moulins, sa puissance ne cessa de s'accroître par l'arrivée continuelle des Dagomba qui venaient en foule se grouper sous son autorité. D'autre part, les populations voisines étaient très peu denses et très divisées. Aussi parvint-il à leur faire reconnaître sa domination[17]. »

16. L. Tauxier, *op. cit.*, p. 60.
17. Cité par L. Tauxier, *op. cit.*, p. 60.

Ouidiraogo eut de nombreux fils, dont trois seulement sont retenus par les récits : Rawa, Zũgurana et Diaba. Rawa est le premier conquérant du Yatenga actuel ; il l'aborda par le Sud-Est, puis, passant par l'Est, il se dirigea vers le Nord-Ouest jusqu'au bord des falaises de Bandiagara. Il était double, dit-on. Aussi eut-il deux résidences : une à Sangha, l'autre à Zãdoma, et après sa mort, fut-il enterré à la fois dans ces deux endroits. Zũgurana succéda à son père à Tenkodogo, tandis que Diaba s'installa à Pama où il fonda la dynastie Mossi de cette région.

Mais, déjà du vivant de Ouidiraogo, un chef *nyonyoga* de la région de Ouagadougou envoya une délégation à Tenkodogo pour offrir une de ses filles en mariage à Zũgurana. C'est de ce mariage que naquit Oubri, fondateur de la dynastie Mossi de Ouagadougou et de Ouahigouya.

En effet, Oubri conquiert la région de Ouagadougou, puis un de ses descendants, Yadega, aborde le Yatenga actuel par le Sud et s'en empare, devenant le fondateur de la dynastie de Ouahigouya. Comme Rawa, Yadega se fixa dans son nouveau territoire, résidant tantôt à Lago, tantôt à Gourcy. Lui aussi fut enterré dans ces deux endroits, car lui aussi était double.

La fondation de la dynastie du Yatenga est marquée dans ces récits par un détail intéressant. Yadega avait un frère jumeau, Kudumié. A la mort de leur père, Nassibiri, Yadega était occupé par la conquête du Yatenga et c'est Kudumié qui succéda au défunt. Quand Yadega apprit la nouvelle, il se précipita à La, où était la résidence royale, afin d'écarter son frère de la succession. Le conseil des vieux s'y opposa et Yadega fut obligé de rebrousser chemin. Dans sa fuite, il vola les « amulettes » royales de son père, aidé en cela par sa sœur qui les détenait en qualité de *napoko*[18]. Kudumié se mit à sa poursuite, mais, disent les Mossi du Yatenga, il ne parvint pas à rattraper son frère et, contraint de renoncer aux « amulettes », ne put rapporter à La que le crottin du cheval de Yadega. Les Mossi de Ouagadougou affirmant le contraire, il n'est pas possible de savoir laquelle des deux dynasties possède les « amulettes » véritables, ni laquelle n'en a que de piètres contretypes.

Cet événement marque la séparation entre les deux grands royaumes mossi, celui du Sud dont la capitale devint par la suite Ouagadougou, et celui du Nord ayant sa capitale à Ouahigouya. Quant à l'hostilité entre les deux frères jumeaux, elle devait se traduire en pratique par l'interdit, qui existe encore aujourd'hui, pour les deux rois de se voir.

On doit remarquer, dans ce récit et dans les récits *nakomsé* en général, la présence, au début de l'histoire, de cette fille du roi dagomba appelée Yennenga ou Poko et qui, volontairement, est présentée comme une femme très virile. C'est elle, en somme, qui est à l'origine des Mossi et la coutume qu'ils ont conservée d'envoyer le cheval et une femme du roi, pour être, à la mort de celui-ci, sacrifiés sur la tombe de Yennenga, indique toute l'importance de ce personnage sur le plan de la chefferie. Yennenga est le symbole de la pérennité de cette dernière ;

18. La *napoko*, litt. « fille du chef », est la fille aînée d'un chef et doit assurer, à la mort de son père, son intérim. Pendant ce temps elle revêt les habits du défunt et ses insignes de chefferie.

elle garantit la transition entre deux chefferies. Le siège d'un chef ne doit en effet jamais rester vacant : un chef peut mourir, la chefferie reste. Cette permanence de l'autorité s'incarne dans la personne de Yennenga, dont l'institution de la *napoko* est la réplique au long des âges et de nos jours encore.

Ce genre de narrations met également en évidence le système d'alliance qui donne naissance au chef conquérant, au maillon initial du lignage des fondateurs de royaumes. Yennenga épouse un chasseur mandé. La qualité de cet étranger l'apparente à Dieu, la divinité étant le « chasseur » par excellence, celui qui « tue » le « gibier » le plus important : l'homme. Sa nature d'étranger accuse encore davantage son caractère extraordinaire, car elle évoque ce qui est inattendu, l'inopiné, l'insolite, tout ce qui, dépourvu de familiarité, s'impose à l'attention.

Le fruit de l'union de Yennenga avec Riale, Ouidiraogo, est le petit-fils du roi dagomba, c'est-à-dire ce que les Mossi appellent en termes de parenté : le *yagẽga*. Du point de vue des alliances, ce parent joue un rôle considérable dans la société mossi. Chaque quartier a son *yagẽ kasẽga*, c'est-à-dire son « petit-fils » aîné, résidant dans le village de la *wemba* la plus âgée[19]. Ce *yagẽga* intervient dans le quartier des maternels lors des purifications importantes, lors des funérailles, lors des accords conclus entre familles ou des désaccords à aplanir. Trait d'union entre maternels et consanguins, le *yagẽga* est tout-puissant chez les premiers. Ouidiraogo lui-même, en quittant son grand-père, part avec un « cadeau » de quatre chevaux et cinquante bœufs, « ce qui était sans doute beaucoup, constate Tauxier, pour le pays (situé trop au Sud pour l'élevage du bétail et la conservation des chevaux) et pour l'époque »[20].

Le thème du *yagẽga* dans ces récits *nakomsé* est de nouveau invoqué lors du contact de Ouidiraogo avec les « autochtones » du futur royaume de Ouagadougou. Mais ici il intervient pour déterminer d'autres alliances : celles des maîtres du sol avec les conquérants (le chef *nyonyosé* des environs de Ouagadougou donne sa fille en mariage à Zũgurana, fils de Ouidiraogo). Ici encore, c'est le *yagẽga* du chef des maîtres de terre qui devient chef et supplante l'autorité de ses grands-parents maternels.

Tout se passe, en somme, dans cette partie du récit destinée à asseoir une nouvelle autorité dans des régions prétendues conquises, comme si les chefs immigrants s'introduisaient chez les maîtres de la terre par le truchement de la parenté. En fait, ceux que l'on est convenu d'appeler les Mossi et qui représentent la chefferie actuelle sont moins des ennemis des *nyonyosé*, autochtones, que des proches parents. Il existe entre les deux groupements humains les mêmes relations sociales, *mutatis mutandis*, que celles qui existent entre un *yagẽga* et ses grands-parents, surtout entre le petit-fils par la fille et son grand-père.

Nous ne continuons pas l'analyse des notions qui sont à la base des récits *nakomsé*, car il ne s'agit plus, après la naissance d'Oubri, des rapports entre chefs Mossi et maîtres de terre mais de l'organisation interne des royaumes.

19. Le terme *wemba*, pl. *wemdemba*, désigne les filles et les sœurs mariées. Elles font toujours partie d'un autre quartier que celui des paternels, les Mossi pratiquant le mariage exogamique.

20. *Op. cit.*, p. 60.

Les narrations de la seconde catégorie, celles que nous pourrions appeler d'origine *nyonyosé*, émanent du milieu des maîtres du sol appelés *Nyonyosé* ou *Foulsé.* (Eux-mêmes s'appellent encore *Kourouma* ou *Kouroumba*, forme plurielle du singulier *Kouroumde*, mot « peuhl-isé » sous la forme *Kouroumankobé.*)

Ces récits ne relatent pas d'événements guerriers et ne dénotent aucun souci de conquête. Ils sont empreints d'un pacifisme remarquable. Leur but principal est de montrer l'expansion des maîtres du sol en fonction de deux occupations principales : la pêche d'abord, l'agriculture ensuite. Aussi les lignages jouent-ils ici un rôle important, car les cours d'eau et la terre sont la « propriété » des collectivités dont les individus se réclament d'un même ancêtre[21].

Les *Kouroumba* du Yatenga se disent originaires d'une région située entre Say et Niamey, de l'autre côté du Niger. De là, ils auraient essaimé dans le Nord du Yatenga en s'établissant à Loroum ou Pobé. Puis, descendant vers le Sud du pays, ils allèrent s'installer à Gambo, Bougouré et Ronga. Pêcheurs, d'abord, ils se transformèrent en agriculteurs au moment de la découverte de la graine.

Parallèlement à ce groupe de maîtres du sol, d'autres familles établies en particulier à Womsom, Gourcy et Koundouba s'adonnaient aux mêmes occupations dans le Sud du Yatenga.

Nous mentionnons tous ces noms géographiques, car ils peuvent aider à la compréhension des *Nyonyosé.* En effet, ces noms, à part Loroum et Ronga, sont ceux-là mêmes qui correspondent aux mois du début du calendrier agricole dans le Yatenga et qui marquent le rite itinérant du *bega*, rite qui s'étend sur cinq mois de l'année.

Mais ces récits ne découvrent en réalité qu'un seul aspect de l'origine des maîtres du sol, ils tendent à les présenter, à l'instar des *Nakomsé*, comme des « étrangers » venus s'installer pacifiquement, selon leurs dires, dans une région déjà peuplée de Dogon. Comme on le voit, ici aussi, le concept d' « étranger » intervient pour asseoir, en matière d'occupation du sol, une prééminence résultant de la valeur que l'on donne à l'événement inopiné, à l'homme venu du dehors. En fait, les *Nyonyosé* entendent justifier, eux aussi, une chefferie qui, se juxtaposant à celle des Dogon, a fini par la supplanter.

La similitude entre la façon d'asseoir le pouvoir et l'autorité chez les *Nakomsé* et les *Nyonyosé* par cette prétendue invasion est remarquable, mais elle ne doit pas nous surprendre. Chez les uns et les autres la chefferie — nous entendons ici une chefferie centralisée — est très forte. Même actuellement, le chef suprême de tous les *Nyonyosé*, installé à Loroum, est l'homologue du chef suprême des Mossi du Yatenga, résidant à Ouahigouya. Le premier commande la terre, le second les affaires intérieures et extérieures du royaume.

L'autre aspect de l'origine des maîtres du sol est contenu dans d'autres récits *nyonyosé*, ceux qui tendent à les représenter dans l'exercice de leurs fonctions.

21. Ceci ne veut pas dire, bien entendu, que les lignages n'existent que chez les maîtres de terre. En réalité, ce compartimentage social se retrouve également chez les *Nakomsé*, mais ces derniers ne font pas usage de cette notion, dans les récits qui les concernent, aussi intensément que les maîtres du sol.

Celles-ci se réduisent à deux principales : la culture proprement dite de la terre et l'« exploitation » de la pluie.

D'après ces récits, tous les *Nyonyosé* du Yatenga se disent les uns sortis de terre, les autres descendus du ciel. Pour autant que nous avons pu le constater, ceux qui prétendent avoir émergé du sol sont justement les préposés aux techniques culturales, les détenteurs des procédés capables de faire pousser la graine pour lui octroyer l'âme ou la lui enlever au moment voulu et la lui rendre lors des semailles. En revanche, les « faiseurs » de pluie, les maîtres des nuages et des vents, les possesseurs des techniques concernant la maîtrise de l'atmosphère, des serpents et du feu affirment être venus du ciel.

Ainsi apparaissent au sein des maîtres du sol les deux clivages majeurs définis par ces aspects fonctionnels, qui, socialement, partagent les *Nyonyosé* en deux catégories nettement différenciées.

Nous ne doutons pas de l'existence de divisions de ce genre dans d'autres populations. De tels « mythes » d'origine sont fréquents en Afrique. Personnellement nous les avons constatés chez les Samogo. Meyer Fortes, pour ne citer que cet auteur d'une étude très poussée sur une population apparentée aux Mossi, les signale chez les Tallensi. Pour lui, cependant, la naissance, hors des entrailles de la glèbe, de l'ancêtre du Tendaan Genat (chef de la terre) n'est que l'affirmation du dogme de la première occupation du sol[22].

Les narrations d'origine forgeronne, quand elles rapportent les migrations de l'ensemble de la population de forgerons du Yatenga, ont pour but évident de justifier la dispersion des familles de cette population castée dans les agglomérations mossi. Dans le Yatenga, les forgerons, en effet, ne forment qu'exceptionnellement des groupes compacts. On les rencontre habituellement sous forme de petites familles endogames constituant un quartier — *zaka* — réservé à l'intérieur des agglomérations. D'une manière générale, exception faite des villages de Kalsaka, Guité et Séguénega, les forgerons s'estiment de même souche que les *Nyonyosé* venus de la région de Say. Ils se considèrent donc comme des maîtres de la terre.

Au début du peuplement *nyonyoga* du pays, disent ces récits, les forgerons habitaient tous le village de Tougou, au Nord-Est de l'actuelle Ouahigouya. C'est là que les découvrit un chef mossi nommé Ouemtanango (fils de Oubri et petit-fils de Zũgurana) qui les enrôla dans ses expéditions guerrières et, finalement, les dispersa à travers le pays.

Les rapports de ce chef *nakomboga* avec les forgerons méritent d'être considérés.

Le portrait que nous avons de Ouemtanango le dépeint comme un chef cruel (la cruauté est d'ailleurs un des traits caractéristiques du chef, comme du *yagẽga*). Dans un village où l'amenèrent ses razzias, il voulut forcer une femme à tuer son enfant ; dans un autre village, où il résida quelque temps (Guité), il fit creuser une tranchée profonde joignant sa résidence à son puits personnel, afin d'empêcher ses femmes d'être vues par d'autres quand elles allaient chercher l'eau. Il poussa

22. Cf. M. Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford University Press, 1945, pp. 23 et 24.

même la cruauté jusqu'à faire couper les pieds de l'une d'entre elles, très grande, dont la tête dépassait les bords supérieurs de ce couloir.

Avec les forgerons, dit-on, il se montra dur. Les contraignant à le suivre dans toutes ses expéditions, il leur fit couper en deux une « montagne » qui gênait son passage (on montre encore aujourd'hui à Sabouni la « montagne » à travers laquelle les forgerons pratiquèrent cette fameuse tranchée). C'est eux également qu'il obligea à creuser le couloir conduisant de sa maison au puits. Pour les rendre facilement reconnaissables il leur demanda de porter à leur cou un morceau de charbon. De même quand il les interpellait, ils ne devaient pas répondre *naba*, chef, comme les autres Mossi, mais *jorro*. Enfin — et cet épisode entraîna la dispersion des forgerons — il leur demanda un jour d'aller lui chercher des crapauds dont il avait besoin pour un sacrifice. Partis à la recherche de ces animaux sur les collines rocailleuses, les forgerons revinrent bredouilles de leur expédition, provoquant ainsi la colère d'Ouemtanango qui décida de les mettre tous à mort. Avant que le chef n'ait pu accomplir son dessein, les forgerons pris de peur s'enfuirent et se dispersèrent à travers le pays. Depuis, dit-on, cette population castée se trouve partout.

Ces récits traduisent sous une forme allégorique les rapports du forgeron avec le chef. Nous voudrions, plutôt, mettre en relief le dessein de ces narrations qui, après celles concernant les *Nakomsé* et les maîtres du sol, rendent compte d'une structure sociale fondamentale.

Le forgeron, dans la société mossi du Yatenga, est un personnage qui tient à la fois du maître de terre et du chef. Il unit l'un à l'autre ces deux pôles de la vie sociale. Le *saya* (c'est le terme mossi pour désigner le forgeron) est un *Nyonyoga* par son origine. Il vient de la même région, il est de même souche. Des récits particuliers le font descendre, lui aussi, du ciel au moyen d'un fil de fer. Ses fonctions le rapprochent davantage de ceux des maîtres du sol qui sont des « faiseurs » de pluie, car le forgeron reste le maître incontesté de l'eau, bien qu'il travaille avec le fer et le feu. Mais ce même *saya* se rapproche également du *nakomboga*, du chef, qu'il protège. C'est lui qui « fraye » un passage au roi lors de son avènement au trône, en lui ouvrant symboliquement le chemin de son royaume[23]. Parfois même, le forgeron est considéré comme l'égal du roi : l'un et l'autre peuvent à la rigueur s'asseoir sur la même natte.

Il n'est pas sans intérêt de montrer pourquoi les récits forgerons dont nous venons de parler font intervenir justement un des chefs les plus cruels qu'ait connus le Yatenga selon les traditions, et qui n'a d'égal que ce fameux *Naba Kãgo* du XVIIIe siècle (selon les historiens) qui se complaisait, affirme-t-on, à nourrir les charognards avec des cadavres humains. Non seulement la cruauté passe pour l'un des apanages du chef, mais elle convient également au forgeron. N'est-il pas celui qui inflige à l'homme sa première blessure lors de la douloureuse opération de la circoncision ? Ne fabrique-t-il pas des armes de destruction et de mort :

23. Nous faisons allusion ici à un rite occupant une partie du rituel d'investiture du roi et qui consiste à faire passer ce dernier par une nouvelle porte ouverte expressément à cette fin dans le mur entourant la concession d'un forgeron.

couteaux, flèches, lances et fusils ? N'a-t-il pas inventé les outils agricoles, dont le rôle premier est d'infliger des « blessures » à la terre ?

On présente le plus souvent le forgeron comme un héros civilisateur, qui le premier apporta à l'homme le perfectionnement des techniques agricoles (Ouemtanango a, lui aussi d'ailleurs, un côté humain « inscrit » dans son portrait, puisqu'il sauva son frère Rimso, perdu sur le dos d'une autruche qu'il monta en guise de cheval). Mais on oublie, en général, l'aspect négatif du forgeron, son rôle destructeur et annihilant. Et pourtant, il suffirait d'écouter les chants des nouveaux circoncis et leurs propos à l'adresse de celui qui les a meurtris dans leur chair pour s'apercevoir que le forgeron est bien à la fois la vie et la mort, tout comme le roi cruel que les Mossi eux-mêmes qualifient de « crapule ».

De ces récits des origines des habitants du Yatenga peuvent se dégager quelques considérations utiles à l'intelligence des assises sociales et religieuses du royaume mossi du Yatenga, et convenant également sans doute à d'autres populations culturellement apparentées aux Mossi.

Depuis les travaux des premiers auteurs qui se sont intéressés à cette population voltaïque, on décrit toujours les royaumes mossi comme composés d'une fraction, relativement peu nombreuse, correspondant au groupe dirigeant ayant à sa tête le roi, et de plusieurs populations dominées. Pour le royaume du Yatenga, ces dernières sont formées par les Nyonyosé, les Dogon, les Foulbé, les Samogo, les Yarsé et les forgerons.

La partie dirigeante de ces sociétés passe pour issue d'une minorité d'envahisseurs venus du Sud, qui soumirent les populations pacifiques, notamment les Nyonyosé ; celles-ci vivaient sur le sol ancestral, en qualité de premiers occupants, comme « maîtres de terre ». Cette dernière expression est devenue synonyme d'« autochtones » et l'on en vint ainsi à opposer entre elles deux populations, comme s'il se fût agi en l'occurrence de deux races différentes.

Cette opposition entre « envahisseurs » et « autochtones » dans l'organisation sociale de ces peuples n'a pas eu un grand retentissement parmi les auteurs français. Chez les anthropologues anglo-saxons elle connut au contraire une fortune particulière. Depuis les travaux de Rattray sur les populations du Nord de la Gold Coast, elle fut érigée en théorie. L'éminent anthropologue anglais conclut que les institutions politiques des envahisseurs se superposant aux institutions autochtones ont produit une forme mixte de pouvoir, un « double mandat » (« a kind of dual mandate ») : ainsi le pouvoir séculier du titulaire de la chefferie qui se réclame des envahisseurs étrangers peut-il s'opposer au pouvoir du « maître de terre » qui « continue de revendiquer son titre originel de gardien et dépositaire de la terre de son peuple ». Le « maître de terre » continue d'exercer ses fonctions antérieures à l'invasion du chef politique, mais il est placé nominalement sous l'autorité de ce dernier. Conquérants et conquis vivent le plus souvent dans une symbiose sociale parfaite ; mais certaines occasions rituelles rappellent leur antagonisme foncier[24].

24. R. S. RATTRAY, *The tribes of the Ashanti hinterland*, Oxford, 1932, vol. I, pp. XII et *sq*.

M. Fortes arrive aux mêmes conclusions en étudiant les Tallensi. Les « namoos » représentent « the immigrant stock » ; ils sont préposés à la chefferie et exercent leur autorité sur l'ensemble de la population du point de vue politique. Les « tendaanas » représentent la partie autochtone du peuple. Ils ont la chefferie de la terre et sont investis de prérogatives religieuses et mystiques à l'égard des clans autochtones.

Dans toutes ces populations, les origines et les migrations sont relatées d'une façon analogue à celle décrite plus haut dans les récits *nakomsé*. Ainsi, par exemple les traditions des joueurs de tam-tam dagomba attribuent l'origine des royaumes mossi, dagomba, mampoursi et nanoumba aux descendants immédiats d'un certain Toha-Jie, le chasseur rouge, d'origine mandé, époux de la fille d'un chef gourma[25]. Ces traditions donnent également comme ancêtre des Tallensi et des Nabdam, les fils de ce même Toha-Jie et d'une femme, fille d'un « maître de terre » *(ibid.)*. Ces récits sont en tout comparables à celui qui fait de Ouidiraogo, fils de Riale et de Yennenga, le chaînon initial des dynasties mossi. Partout le thème du petit-fils par la fille revient dans les récits relatifs à la monarchie[26]. L'importance du *yagẽga* est donc capitale pour comprendre les origines et la signification de la chefferie. Le *yagẽga* symbolise la continuité de la lignée des maternels, interrompue par la naissance de sa mère. Il est en quelque sorte comme le frère de sa mère. Placé en tête des lignées royales, il a une valeur symbolique plus qu'historique. Il signifie qu'en dépit du plus grand risque que peut courir une lignée (naissance des filles et absence des garçons) sa durée sera toujours assurée. Le *yagẽga* est symbole de résurrection et de pérennité de la vie. C'est à ce titre qu'il intervient dans les rites des funérailles. Associé à la chefferie, il marque l'indestructibilité de cette dernière, pour ainsi dire son éternité. Mais, d'autre part, le *yagẽga*, étant considéré comme le frère de sa mère, a des droits bien établis dans la maison de son grand-père maternel. En fait, c'est lui l'héritier légitime de ce dernier. Normalement il peut prendre ce que bon lui semble chez les maternels.

Pour toutes ces raisons le *yagẽga* est tout indiqué pour figurer en tête des lignées royales. Par son truchement, le roi devient le *yagẽga* de son peuple, de ceux qu'il est censé avoir conquis. Ainsi s'expliquent les droits des *nakomsé* de s'approprier les biens de leurs sujets. Cela ne constitue pas un abus, ni un vol. C'est un droit acquis par cette sorte de parenté qui lie les maternels aux consanguins et qui situe le petit-fils par la fille au confluent des deux courants. Faute d'avoir relevé cet élément essentiel des récits des origines, les historiens des Mossi opposent arbitrairement le groupe des « conquérants » au groupe des « autochtones ».

Sans doute les « envahisseurs » et les « autochtones » possèdent-ils leurs institutions propres qui tendent à dresser face à face les deux groupements comme de véritables antagonistes. Cet état provient moins d'une opposition réelle que d'un rite appartenant à la religion commune des deux « clivages sociaux ». Ceux-ci se

25. *Enquiry into the Constitution and Organization of the Dagbon Kingdom*, Accra, p. 42.
26. Il faut dire à ce sujet que d'un point de vue sociologique ce « parent » est le plus souvent considéré par rapport à l'oncle maternel et est appelé dans ce cas neveu utérin. En réalité, son rôle social chez les Mossi, ainsi d'ailleurs que chez les Bambara, est davantage senti dans le rapport petit-fils–grand-père maternel.

réclament tous deux d'une superorganisation politique et religieuse qui fonctionne comme un tout unique. L'aspect séculier de la chefferie politique a une signification non moins religieuse que la chefferie des « enfants de la terre » *(Tẽgãbisi)* ; il n'est qu'un côté de la religion totale de la société. Et si les « chefs » apparaissent à certaines occasions (ségrégation rituelle, échange d'injures avec les *tẽgãbisi* lors des enterrements, etc.) comme des ennemis de ceux qui se disent « autochtones », ce n'est pas pour rappeler un fait réel, historique, mais parce que « l'inimitié » fait partie, elle aussi, du dogme religieux. L'unité sociale, trait dominant de la société mossi, si bien mise en évidence par M. Fortes chez les Tallensi, est assurée par cette religion commune, selon laquelle les *nakomsé* revêtent le caractère du soleil et du ciel tandis que les *tẽgãbisi* adoptent les traits de la terre nourricière. Ensemble, ils estiment former l'unité du monde.

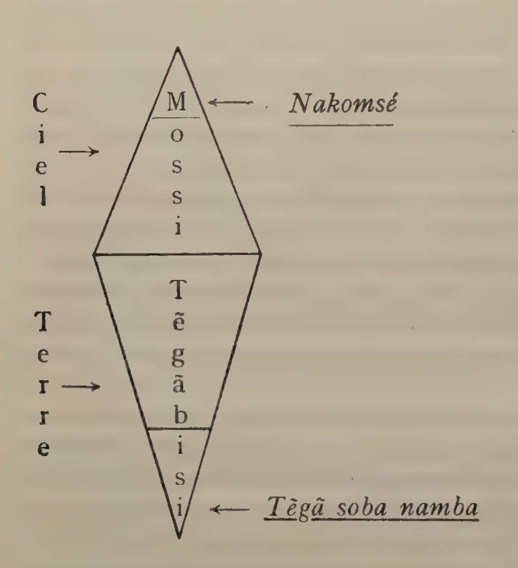
De nombreux indices témoignent de l'appartenance du chef et de ses descendants à la catégorie de l'astre du jour. Lors de son avènement à la chefferie, le chef récemment investi du pouvoir ne commence à faire le tour de la concession qu'au moment où pointe à l'horizon le disque du soleil. Son circuit à cheval, avec, sur les épaules, les lourds autels de la chefferie, symboles du fardeau du royaume et du monde, est interprété comme la « marche » même de cet astre. Arrivée du jour et de la lumière, accession du chef au pouvoir illustrent un même concept dans la pensée mossi. A sa mort, en revanche, le phénomène inverse est évoqué. Un « fonctionnaire » spécial de la résidence, où le chef vient de mourir, se charge de faire sortir le feu puis de l'éteindre devant la porte ouest du palais. Chacun comprend alors que, semblable à la braise qui perd son éclat et au soleil qui se couche, le chef vient de mourir.

Quant aux *tẽgãbisi*, leur caractère chthonien est si évident, pour quiconque s'est familiarisé avec les « coutumes » mossi, qu'il n'est même pas besoin de s'y attarder. D'une manière générale, tous ont comme interdit le cheval (ils ne le mangent pas et certains ne doivent pas le monter), monture par excellence du *nakomboga* parce que symbole solaire. Tous, aussi, n'accomplissent que les rites en rapport avec la terre, l'eau et la graine. Cependant, des spécialisations existent parmi eux, en dehors de celles déjà envisagées et selon lesquelles les uns sont préposés à la terre proprement dite, tandis que les autres le sont au vent et à la pluie. Les activités liées aux collines et aux montagnes (extraction de certaines pierres rituelles, de certaines terres à couleur, par exemple) sont du ressort des maîtres de terre de Gambo. Les bas-fonds et les cavernes relèvent des *Nyonyosé* de Ronga. Enfin, tout ce qui touche aux rites concernant la surface de la terre et aux travaux culturaux proprement dits incombe aux *tẽgãbisi* de Bougouré.

Ces considérations permettent de parvenir à deux conclusions importantes :

1° La société mossi comporte deux catégories de personnes, deux segments majeurs, pour employer une expression courante de la sociologie contemporaine : les *wẽdrãsé* et les *tẽgãbisi*. Les premiers sont ceux qu'on appelle d'ordinaire les Mossi ; les seconds sont les *Nyonyosé* ou *Foulsé*. Ces deux groupements sociaux ne semblent pas, dans l'état actuel des recherches, devoir être opposés comme deux

ethnies différentes. Il s'agit plutôt de deux catégories fonctionnelles d'une seule et même société. A l'intérieur de chacun de ces segments, il existe une classe dirigeante : les *nakomsé* du côté des *wẽdrãsé*, les *tẽgã soba namba* du côté des *tẽgãbisi*. Schématiquement, on pourrait représenter cette structure sociale par deux pyramides accolées par leur base dont les sommets respectifs figureraient la chefferie dans l'un et l'autre des deux segments sociaux. En même temps, ces pyramides représentent, l'une le ciel, l'autre la terre (*cf.* figure). Placés du côté du ciel, les *nakomsé* ont la charge de la chefferie en tant que principe céleste ; ils sont préposés à la bonne marche du royaume sur le plan intérieur et extérieur, tout comme le soleil est, selon eux, préposé par le créateur au bon fonctionnement du monde. Situés du côté de la terre, les *tẽgãbisi*, eux, sont chargés de la chefferie sous son aspect terrestre. Ils sont responsables de la conduite des travaux culturaux et de tout ce qui lie l'homme à la terre.



Les Mossi (ou *wẽdrãsé*) et les Foulsé (ou *tẽgãbisi*), ou si l'on préfère, les *nakomsé* et les *tẽgã soba namba*, sont les uns par rapport aux autres dans la position des deux éléments cosmiques essentiels à la vie humaine : le soleil et la terre. Ils ne s'opposent pas, ils se complètent. Ce caractère complémentaire des deux segments sociaux se reflète, au fond, dans les récits des origines des *nakomsé* et des *tẽgãbisi*.

Les premiers dans leur mouvement de « conquête » se déplacent du Sud au Nord comme le soleil dans sa marche entre les deux solstices. Aussi, leur fête particulière, la *filiga*, se situe-t-elle lors du solstice d'hiver, quand le jour commence à croître et quand le soleil reprend son ascension du Sud au Nord. Cette fête coïncide, d'ailleurs, avec le début de la nouvelle année du royaume. Quant aux *tẽgãbisi*, émergeant de la terre, ils se déplacent d'Est en Ouest et du Nord au Sud, comme les nuages chargés de pluie, tandis que leur fête propre, le *bega*, revêt les caractéristiques du vent devant amener l'eau sur tout le territoire. Elle promène l'âme des céréales selon un rite grandiose, l'amenant tour à tour à Womsom, Gamba, Bougouré, Gourcy et Koudouba.

2° La distinction habituelle entre « chefferie politique et administrative » et « chefferie spirituelle et mystique » est trop large et pourtant insuffisante si on l'applique à la société mossi. Un chef jouit aussi de prérogatives religieuses et mystiques à l'égard de ses sujets ; un *tẽgãbiga*, de son côté, exerce une autorité politique et administrative sur les *tẽgãbisi* de son ressort. L'inexactitude serait encore plus flagrante si l'on parlait du pouvoir « séculier » du chef pour l'opposer au pouvoir « spirituel » du maître de terre. Les deux personnages sont chefs ;

tous deux possèdent des *regalia* conformes à leurs caractères respectifs. Tous deux portent le bonnet rouge mais, tandis que le *nakomboga* a droit au cheval, puisqu'il représente l'élément céleste du pouvoir, le *tẽgãbiga* doit se contenter de la hache-pioche *(litila)*, faite pour ouvrir la terre et pour « fendre » aussi les nuages dispensateurs de l'eau. L'opposition ne s'établit donc pas entre « séculier » et « spirituel », mais entre « ciel » et « terre », étant entendu, d'ailleurs, que ces deux éléments sont aussi sacrés l'un que l'autre.

Les forgerons se situent entre ces deux segments sociaux, comme une composante ambivalente de la société mossi. Auprès de chaque groupement humain, le forgeron représente le trait d'union entre les deux segments. Ce n'est donc pas sans raison que, selon la légende, Ouemtanango dispersa ces artisans sur tout le territoire du royaume. La présence du forgeron rappelle celle du chef, celle du feu, celle du soleil. Mais, par ailleurs, il est terrestre, comme ceux auprès desquels il vit. Il est même le premier des « enfants de la terre », puisque sans lui point de nourriture.

Il serait intéressant d'étudier dans cette perspective le rôle social du forgeron chez les Mossi. On s'apercevrait alors que, loin d'appartenir à une caste dont l'endogamie le condamnerait, pour ainsi dire, à vivre replié sur lui-même, le forgeron est un médiateur tout indiqué pour assurer les échanges sociaux entre les deux pôles : les « enfants du ciel » et les « enfants de la terre ». Les forgerons forment ce milieu neutre particulièrement bien mis en évidence par l'institution des *buguba*, desquels, d'un certain point de vue, les *nakomsé* et les *tẽgãbisi* se réclament les uns et les autres.

Ces trois groupements constituent ainsi la charpente de la structure sociale des Mossi. Sur cette ossature se fixent les « coutumes » concernant la chefferie des *nakomsé* et celles concernant la chefferie des maîtres de terre. Ces trois segments sociaux confèrent son unité à la société *moaga*. Les Mossi se plaisent à la présenter sous la forme simple et naïve de la légende, capable de véhiculer dans les consciences de profondes vérités religieuses et sociales.

Un père, dit cette légende, eut trois fils. Sur le point de mourir il les appela tous et leur dit : « Mes enfants, je vais vous quitter, mais avant de disparaître je vous laisse à chacun votre héritage. Voilà trois sacs ; dans chacun d'eux est déposé la part de chacun de vous. Choisissez maintenant. » A ces mots, l'aîné des trois frères se précipita pour choisir le sac le plus lourd. Il y trouva les outils de la forge et devint l'ancêtre des forgerons. Le puîné accourut ensuite et choisit le sac le plus volumineux. Il y trouva un harnachement de selle et une chéchia rouge ; il devint l'ancêtre des rois. Le plus jeune frère, enfin, prit le sac que lui laissèrent ses frères et qui était donc le moins volumineux et le plus léger. Il y trouva une herminette et devint l'ancêtre des chefs de terre et de la pluie.

Le père dont parle ce *solumde* (légende, fable), dit le commentateur de ce récit, est *wẽde* (la divinité) et nous tous qui vivons sur la terre de *yadega*, nous sommes les descendants de ses trois enfants.

★

Tout cela autorise un grand scepticisme à l'égard de l'historicité des récits des origines mossi.

Il est indubitable que les Mossi en général et ceux du Yatenga en particulier n'ont pas toujours occupé le même habitat ; il est même certain que des mouvements de populations assez importants ont eu lieu dans le bassin des Volta, tout comme dans d'autres parties du Continent Noir. Comment distinguer, cependant, dans le Yatenga les populations autochtones des fractions immigrantes ? Historiquement, et dans l'état actuel de nos connaissances, une telle discrimination paraît impossible. La population présente en effet, du point de vue culturel et religieux, une haute homogénéité. Sa culture n'a rien d'improvisé ni de factice ; elle ne s'offre pas comme un agrégat d'éléments plaqués les uns sur les autres ; elle a tous les caractères d'un fait ancien dont l'unité marque profondément la société.

Mais si nous renonçons à chercher un intérêt historique dans les récits des origines, il reste néanmoins à expliquer les rapports existant entre la société mossi et la cité de Gambagha, dans l'actuel Ghana.

On se rappelle que, lors des rites funéraires royaux, on envoyait autrefois à Gambagha une femme et un cheval des rois mossi défunts pour être sacrifiés sur la tombe de Yennenga, la femme placée par les traditions à l'origine des deux royaumes. Ces rapports étroits avec le village de Gambagha permettent-ils d'y situer l'origine et le point de départ des « envahisseurs mossi » ? Nous ne le pensons pas.

D'abord, qui est Yennenga ? Selon les traditions, elle est la fille d'un roi dagomba vivant à Gambagha. Or, très probablement, cette cité ne s'est jamais trouvée chez les Dagomba mais chez les Mampoursi. A supposer d'ailleurs que les Dagomba aient occupé dans l'ancien temps cette contrée où ils auraient fondé Gambagha, ils revendiqueraient aujourd'hui encore des droits religieux sur la cité, bien qu'elle soit occupée actuellement par les Mampoursi. Le procédé est courant en Afrique. Au Yatenga, sur l'emplacement des anciens lieux de culte dogon, des émissaires des falaises viennent régulièrement, chaque année, en cachette, pour y faire des sacrifices.

Or, il ne semble pas que les Dagomba aient revendiqué de pareils droits sur Gambagha. Leurs traditions ne font pas même mention de ce village comme établissement ancestral. Yennenga ne doit donc probablement pas être la fille d'un roi dagomba vivant à Gambagha. Peut-être est-elle la fille d'un roi mampoursi ? Rien ne le prouve. Il est donc plus sûr de penser (de nombreuses informations recueillies en pays mossi nous y autorisent d'ailleurs) qu'étant donné le caractère légendaire de cette femme, il s'agit là moins d'une figure historique que d'une personnification du pouvoir *(nam)*. Comme son fils Ouidiraogo, le petit-fils du roi dagomba, symbolise la pérennité de la royauté, Yennenga est le symbole du pouvoir. En effet, dans la société mossi, le roi passe pour célébrer, lors de son investiture, ses noces avec son propre royaume. Il est censé être une « mariée » épousant

un « mari » qui est le royaume. Ce dernier est représenté par la reine mère. Et comme le royaume est le pouvoir du roi, la reine mère est le symbole du pouvoir.

L'envoi d'une femme et du cheval du roi mossi défunt à Gambagha peut d'ailleurs s'expliquer autrement qu'en adoptant, comme on le fait d'habitude, un point de vue historique. Gambagha est, symboliquement, pour les Mossi, la maison des « maternels » *(yab-iri)* de la famille royale. Le roi étant l' « épouse » du royaume, on envoie à sa mort une partie de sa personnalité chez ses « parents », tout comme il est de rigueur d'agir pour une femme lors de ses funérailles. Cet envoi ne rappelle donc pas en l'occurrence le fait historique de l'origine des migrations mossi de Gambagha vers le Nord, mais il atteste simplement que le pouvoir *(nam)* a été donné à une certaine date à un ancêtre du roi de Ouagadougou par l'autorité de Gambagha. Ainsi, la chefferie n'échoit pas aux *Nakomsé* de Ouagadougou et de Ouahigouya en raison de généalogies remontant jusqu'au roi de Gambagha ; elle leur a été donnée grâce à un transfert de pouvoir. La chefferie de cette cité a investi, à un moment donné du passé, certains *Nakomsé* du Nord du pouvoir qu'ensuite ceux-ci ont transmis à leurs successeurs. Ont émigré donc, de Gambagha, non point les personnes porteuses de chefferie, mais la chefferie elle-même en tant que principe conférant à une lignée l'autorité sur les autres.

Ajoutons que Gambagha n'entretient pas de relations sociales uniquement avec les *Nakomsé* qu'elle a investis du pouvoir, mais aussi avec les *tẽgãbisi.* Chaque année, en effet, ceux-ci reçoivent l'âme du mil de Gambagha. Cette âme est ensuite diffusée dans tout le pays du Yatenga grâce à un ample rituel qui se déroule pendant plusieurs mois. Personne, pour autant, ne fait venir les *tẽgãbisi* de Gambagha.

L'opinion que nous formulons ici n'enlève rien à la réalité du mouvement de populations qui a pu se produire à l'intérieur des royaumes mossi. Elle n'a d'autres prétentions que celle de présenter sous une lumière plus juste les « migrations mossi ». A l'intérieur de chaque royaume des déplacements de groupements humains se sont certainement produits. Des cités ont disparu, d'autres ont été créées au cours des siècles. Les capitales des royaumes ont changé d'emplacement selon le bon plaisir des rois, selon les conjonctures politiques et, sans doute aussi, pour des raisons beaucoup plus profondes. Il ne faut pas, en effet, considérer ces variations uniquement comme un résultat de guerres intestines, bien que les historiens du peuple mossi le laissent croire. Il faut, surtout, se garder d'attribuer un caractère belliqueux à l'emprise de la chefferie mossi sur les autres populations habitant le territoire. L'autorité des *Nakomsé* s'est diffusée surtout de l'intérieur, à la manière d'une culture et d'une religion.

Ce que nous savons à présent sur le fonctionnement de la société mossi représente d'ailleurs peu de choses, car, avant le règne de Naba-Bouli, roi du Yatenga de 1894 à 1899, nous ne possédons aucune donnée sur ce sujet. Les historiens, prenant trop à la lettre les traditions et n'en apercevant que le sens historicisant, ont complètement faussé le véritable aspect de la société *nakomsé-tẽgãbisi.* Actuellement, il est difficile de revenir en arrière. Lorsqu'on s'informe des traditions relatives à la chefferie, en pays mossi, nombre d'informateurs renvoient l'ethnographe aux travaux de Tauxier et de Dim Delobsom ! Ces pionniers ont certes

accompli une œuvre utile ; mais ils ont vu l'évolution et le fonctionnement de ces sociétés à travers le prisme de la logique occidentale.

Cet historicisme a fait perdre de vue, par exemple, les vrais rapports liant le royaume mossi du Sud (Ouagadougou) et celui du Nord (Ouahigouya). On se complaît à déceler entre les deux rois une inimitié « historique » qui se serait étendue aux deux royaumes, inimitié attribuée au vol des « gris-gris » royaux de Ouagadougou perpétré par la sœur de Naba-Yadega en faveur de son frère, fondateur du royaume du Yatenga. Or, cette prétendue inimitié n'est qu'un geste rituel entre deux jumeaux, analogue à celui qui s'accomplit entre les *tẽgãbisi* et les *Nakomsé*. Les deux royaumes sont jumeaux, placés l'un au Sud, l'autre au Nord. Leur organisation d'ensemble correspond à l'organisation de l'espace selon les deux directions cardinales majeures. Ici encore, l'un représente le ciel, l'autre la terre, et la distance qu'ils sont tenus d'observer l'un à l'égard de l'autre est celle que doivent respecter le ciel et la terre pour le bon fonctionnement cosmique.

On sait avec quelle facilité les sociétés noires se sont emprunté, et s'empruntent encore de nos jours, les unes aux autres les valeurs religieuses et culturelles. N'attribue-t-on pas à Naba Kango l'introduction à la cour mossi de nombre de pratiques protocolaires copiées à la cour du roi bambara ? Les valeurs spirituelles circulent dans toutes ces sociétés d'autant plus facilement que, dans cette partie de l'Afrique, l'attitude de l'homme noir vis-à-vis des problèmes de la personne et de ses rapports avec le cosmos semble être partout la même.

Nous n'aurons peut-être jamais la possibilité de déterminer d'une façon scientifique les débuts de l'histoire mossi. Les seules sources utilisables à cet égard sont celles que le peuple lui-même peut mettre à notre disposition. Mais le sens de l'histoire pour les Mossi ne réside pas dans la valorisation des événements en fonction du temps ni dans leurs répercussions sur le progrès social ; il résulte des idées religieuses et mystiques qui commandent le comportement des hommes dans la société.

A PROPOS D'UN TAMBOUR DE CHAMAN TOUNGOUSE

par

EVELINE LOT-FALCK

Le Musée de l'Homme possède, sous le numéro 87.42.3 (Pl. hors-texte), un tambour de chaman, rapporté par M. J. Martin d'une de ses expéditions en Sibérie orientale et offert par lui au Musée du Trocadéro, où il fut exposé en 1887 avec l'ensemble du costume. F. Landrin, rendant compte de cette exposition dans la *Revue d'Ethnographie* (t. 6, 1887, pp. 503-506), décrit sommairement « cet accoutrement à la fois misérable et prétentieux... sauvage et grotesque... »

Localisation

Le costume est enregistré comme Toungouse des monts Stanovoï, localisation assez précise, semblerait-il, mais qui, en fait, laisse subsister une marge d'incertitude de 1 000 kilomètres. Or, la documentation, côté Joseph Martin, apporte peu de lumière. Rien dans la correspondance adressée au Dr Amy *(sic)*, alors conservateur du Musée d'Ethnographie. Rien non plus dans le *Bulletin de la Société de Géographie de Lyon* (1888), où l'explorateur relate assez minutieusement sa principale expédition. Ce tambour, par son décor, ne s'apparentait à aucun de ceux que j'avais vus reproduits dans divers travaux sur le chamanisme. Son identification exacte restait problématique quand, en parcourant l'ouvrage de M. S. V. Ivanov sur l'art en Sibérie[1] j'aperçus (fig. 1) ce même type de motifs, encore jamais rencontré, qui sera analysé plus loin. L'auteur présentait le tambour ainsi décoré, conservé à Blagovechtchensk, comme un exemplaire unique des Toungouses *Tuguro-Tchumikansk* de la rivière Uda, laquelle se jette dans la mer d'Okhotsk au fond de l'échancrure appelée baie d'Uda[2].

1. « Materialy po izobrazitel'nomu isskustvu narodov Sibiri », *Trudy Instituta Etnografii*, t. XXII, M.-L., 1954.
2. M. Ivanov, qui n'ignore pas l'existence du tambour du Musée de l'Homme, n'a pas fait le rapprochement. Il le suppose originaire de la Baïkalie septentrionale, sur la foi du rapport de M. Tokarev, qui a vu la pièce mais n'a pas dû en retenir tous les détails.

Je repris alors l'itinéraire des voyages de J. Martin entre 1882 et 1888. Joseph Martin n'était pas un ethnographe. Son objectif avait été l'étude des mines, principalement celles de la Léna. En 1883, souhaitant explorer des régions encore



Fig. 1. — Tambour des Toungouses Tuguro-Tchumikansk.

inconnues, il organisa une expédition qui, partie de la région au Nord du Baïkal, suivit presque continuellement l'Olekma, franchit les monts Stanovoï, plus exactement la chaîne Olekminsk-Stanovoï, à l'Est de la grande boucle de l'Amour qu'elle rejoignit à la hauteur de Pokrovka, infléchissant son parcours beaucoup plus au Sud qu'il n'avait été originellement prévu. L'année suivante, Martin

repartait d'Albasine pour un voyage plus modeste aux mines Sabachnikoff, sur la haute Zeïa.

Trois possibilités s'offrent. Le costume de chaman aurait été recueilli en 1883, dans la région Olekminsk-Stanovoï, sur le territoire des Orotchon ou Toungouses du Renne *(oron)* de Transbaïkalie. C'est peu vraisemblable : l'expédition n'a fait que couper les monts d'Ouest en Est en un point unique, au cours d'une traversée de trois jours que Martin déclare fatigante et ininterrompue. De plus, les costumes orotchon que nous connaissons diffèrent complètement du nôtre. Ou bien il aurait appartenu à l'un des Toungouses de la caravane, recrutés au Nord du Baïkal, dans la région Vitim-Olekma. Ce n'est pas exclu : il y a eu des cérémonies chamaniques pendant le voyage; Martin en décrit une, à propos des funérailles d'un membre de son escorte. Il reproduit même la scène, mais le type de tambour est entièrement différent ; d'ailleurs le nôtre est dit provenir des monts Stanovoï, non de la Baïkalie septentrionale. Plus vraisemblablement, le tambour a été recueilli en 1884. Parti d'Albasine, Martin a longé le versant sud-est des monts Stanovoï jusqu'à la haute Zeïa, où il a séjourné aux mines de la maison Sabachnikoff. Or la haute Zeïa n'est pas très éloignée de l'Uda, par conséquent des Tuguro-Tchumikansk, dont le tambour présente avec le nôtre, nous l'avons indiqué, des analogies. Je crois donc que le 87.42.3 appartenait à un groupe toungouse de la Zeïa, dans l'actuel Territoire d'Extrême-Orient, à la frontière Transbaïkalie-Yakoutie.

Description

Comme tous les tambours de chamans sibériens, notre exemplaire appartient au type tambour sur cadre *(Rahmentrommeln)*, à membrane unique. Le cadre est fait d'une seule pièce courbée, en bois de mélèze (mélèze et bouleau sont les arbres sacrés). Relativement profond (8,5 cm) et d'assez grandes dimensions (75/51 cm), il est de forme ovoïde, recouvert d'une membrane en peau de renne, rabattue à l'intérieur et cousue au cadre avec du fil de tendon. Le fil passe deux fois dans le même trou : un point en avant, un point en arrière (sorte de point de chausson), dessinant sur la face externe des points très courts, à intervalles de 2 ou 3 cm. Sur la face interne, le fil est piqué à travers la peau, qu'il coulisse, jusqu'au trou suivant. La poignée interne, lâche, est constituée par une plaque en fer forgé, en forme de croix ancrée (diamètre : 13,5 cm) avec, au centre, une petite ouverture autour de laquelle sont nouées deux lanières en peau chamoisée. Quatre paires de tiges en fer torsadées relient la poignée au cadre s'accrochant, d'une part aux extrémités ancrées de la plaque, de l'autre à quatre tiges de fer en W, fichées dans le rebord interne du cadre. Autour du cadre, entre le bois et la peau sont disposées trois cordes en tendons, passant sur trois grosses et deux petites protubérances, placées sur le sommet et les côtés du tambour. La base des grosses protubérances, taillée en tenon, est visible, ainsi que les cordes, à travers les « ouïes », longues fentes en queue d'aronde, ouvertes sur le bord interne du cadre.

L'intérieur du cadre est peint en rouge, la peau, sur le pourtour, également

en rouge, avec bande médiane noire. Le décor se limite à la face externe, divisée en quatre quartiers par quatre motifs stylisés, chacun de 15 cm de hauteur (le centre du tambour n'est pas peint). Chaque motif est constitué par deux lignes brisées rouges, bordées de noir, s'écartant à la base, se rejoignant au sommet ; entre elles descend une rangée verticale de cinq à sept losanges noirs irréguliers ; trois losanges rouges, bordés de noir, surmontent le sommet, chacun ouvert à la base, les trois autres angles prolongés par trois pointes. Une bande de losanges noirs, encadrée de raies rouges, suit le bord du tambour, la raie interne doublée de noir. Le long de cette bordure sont figurés, en profil absolu, des rennes orientés dans le sens des aiguilles d'une montre, direction nord-ouest–sud-est, présentés tantôt de profil gauche (côté gauche du tambour) et les pattes vers l'extérieur, tantôt de profil droit (côté droit du tambour) et les pattes vers l'intérieur. Les treize rennes du côté gauche sont peints en noir, sur une file unique, qui déborde, avec encore deux rennes (soit quinze au total) sur le côté droit. Les quatorze rennes, peints en rouge sur le côté droit, sont distribués sur une double rangée ; en avant du dernier, à droite du Nord (sommet du tambour) on aperçoit une figuration, peinte en rouge, du soleil.

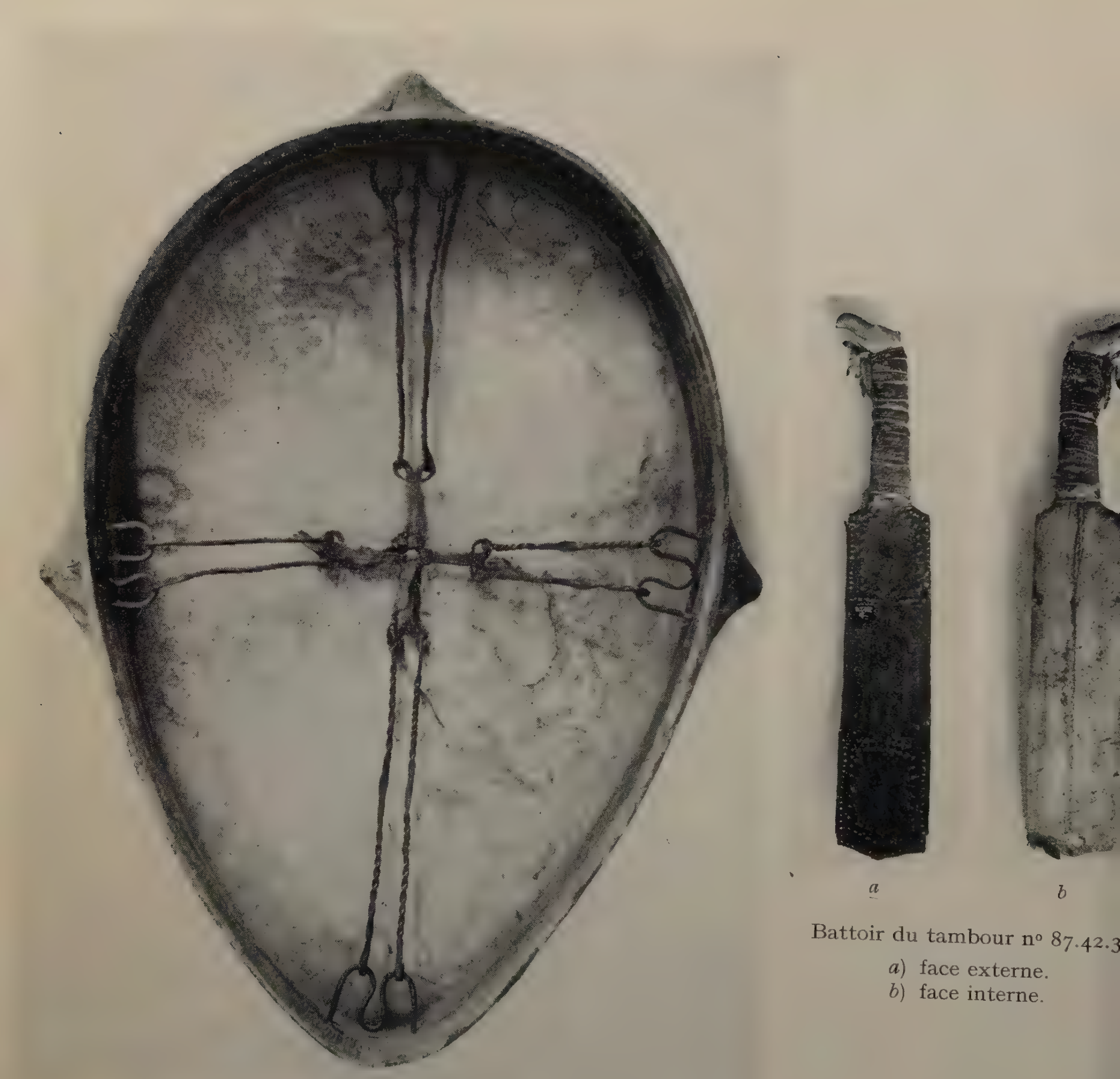
La forme ovoïde caractérise les tambours toungouses et yakoutes mais ne se rencontre pas sur toute l'étendue du domaine toungouse. Vers l'Ouest, dans la région du Iénisseï, les tambours, sans doute sous l'influence sel'kup, sont circulaires ; dans le Sud-Est, d'un ovale se rapprochant du circulaire, et plats, de type plutôt mongol. D'autres groupes toungouses de l'Amour (les Goldes par exemple) possèdent l'ovale, de même les Ghiliak. Ailleurs, les formes ovales voisinent avec les ovoïdes, ces dernières plus profondes, d'influence yakoute. Les Iénisseïens possèdent le type circulaire, de même les Ostiak et les Samoyèdes, qui connaissent aussi l'ovale, et parfois très allongé (Narym). Circulaires le plus souvent, quelquefois ovales, les tambours des populations turques (Altaï-Saïan) ont des contours très irréguliers, aplatis à la base et au sommet, hexagonaux, parfois plus larges que hauts. Le tambour mongol, petit, rond et plat a, lui, une forme régulière.

Recouverts d'une seule membrane, les tambours de chamans se distinguent des tambours bouddhiques, genre tibétain, à deux peaux. Les Mongols ressentent cette différence comme une déchéance. A l'origine, disent-ils, leur instrument aurait été muni de deux peaux. Esege Malan, le principal des tengri bouriates, ou, selon d'autres versions, le Dalai lama, en supprima une pour réduire l'orgueil et la puissance du chaman que le lama doit supplanter, un jour, définitivement. Mais le tambour à une face existe aussi, sous le nom de *Phyed-rnga* (demi-tambour) chez les sorciers *bon* du Tibet, où il est attesté depuis le VIIIe siècle comme instrument utilisé pour les guérisons et certains lamas non réformés en auraient de semblables[3]. La religion officielle se serait donc réservé l'emploi du tambour à deux faces, n'autorisant aux représentants des « religions noires », vaincues, que le demi-tambour. Le *bon-nag* dissimule encore son visage derrière son instrument par honte, déclare-t-on, de la défaite que Milarepa infligea, jadis, à l'un de ses

3. Hoffman HELMUT, « Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion », *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Mainz, 1950, pp. 201-203.



Tambour toungouse n° 87.42.3 du Musée de l'Homme, face externe.



Battoir du tambour nº 87.42.3
a) face externe.
b) face interne.

Tambour toungouse nº 87.42.3 du Musée de l'Homme,
face interne.

collègues[4]. Podgorbunski cite[5], mais le cas est exceptionnel, un petit tambour de chaman bouriate, tendu de peau des deux côtés, conservé au Musée d'Irkoutsk.

Rien ne prouve, en réalité, que le tambour de chaman ait jamais possédé la double membrane. Le type sibérien et le type bouddhique ont certainement une origine indépendante. L'instrument du chaman et celui du sorcier *bon*, bien que tous deux à membrane unique, sont également étrangers l'un à l'autre. En témoigne, entre autres, l'emplacement de la poignée, qui implique une position de l'instrument, une technique de percussion très différentes. La poignée sibérienne est interne et lâche, la poignée *bon* externe et rigide. Une seule exception, en Sibérie : le tambour tchouktchi, d'ailleurs sécularisé, dont chacun use librement, qui présente une courte poignée fixée au cadre, permettant de varier les positions du tambour, frappé de bas en haut sur le cadre, la membrane choisie très mince (intestins de renne ou de phoque) offrant de plus grandes possibilités sonores. La ressemblance du type tchouktchi qui, emprunté par les Eskimo, a gagné avec eux l'Amérique du Nord jusqu'au Groenland, avec le type tibétain, a été relevée. Shirokogoroff[6] y voyait la moitié du grand tambour rond tibétain. Plus simplement, plus vraisemblablement, J. Hoffmann a montré sa quasi-identité avec le tambour *bon-po*, à une membrane. Peut-être l'instrument *bon-po* est-il, lui, une réduction du tambour à deux peaux. Muni de clochettes, il fonctionnait aussi comme tambour à sonnailles. Quelques tambours de chamans mongols, qui présentent, encore actuellement, une poignée externe[7] se rattacheraient-ils à ce type ?

L'arc et la flèche

Si le tambour de chaman n'est pas la modification d'un type originel tibétain, ainsi que le voudrait Shirokogoroff, d'où vient-il ? Sa présence, chez les Turcs du moins, est mentionnée dès le VIe siècle par un envoyé de Justinien II, Zemarch, que reçurent, en 568, des chamans turcs battant du tambour et secouant des clochettes[8]. Mais le tambour ne se rencontre pas chez tous les chamanistes et il a été précédé, ou remplacé, par d'autres instruments. L'arc, on l'admet communément, l'a précédé. La terminologie en fournit des preuves : le tambour porte souvent le nom d'« arc ». *Penzer* est le nom théorique, mais les Samoyèdes préfèrent des expressions telles que « arc en mélèze », « arc céleste », « arbre courbé », « cadre en mélèze couvert ». En turc, à côté du terme courant *tünür-tüngür*, d'autres noms, *yagal* en téléoute, *sagal* en chors, dérivent respectivement de *ya* et de *sa*, « arc », et la barre transversale de la poignée s'appelle *kires* — *kris* — *krich*, « corde

4. Nebesky de Wojkowitz, « Tibetan drum divination *Ngama* », *Ethnos*, v. XVII, 1952, p. 153.

5. « Materialy dlia izutcheniia chamanskikh bubnov », *Sbornik Trudov professorov i prepodavateleï Gos., Irkutsk. Univ.*, IV, 1923, p. 229.

6. *Psychomental Complex of the Tungus*, Londres, 1935, p. 299.

7. *Cf.* Hansen, « Mongol costumes », *Nationalmuseets Skrifter, Etnografisk Roekke*, III, Copenhague, 1950, fig. 119, p. 121 : chaman de Urte' in Gol.

8. L. P. Potapov, *Otcherki po istorii Altaitsev*, Novosibirsk, 1948, p. 86.

de l'arc »[9]. En mongol, la même racine *dün* évoque l'idée de roulement, de vibration ; outre *dünggür*, « tambour de chaman », elle a donné *dünggināküi dingsik*, « cymbale » (*dingsaq* : « clochette ») de cuivre qu'on frappe avec un bâton, *dünggină*, « résonner, bourdonner »[10]. Le même mot *tüngken* désigne en mandchou le tambour en général, *imtchi(n)* — *yimtchi(n)* — le tambour de chaman. Mais les Mongols, plus précisément les Bouriates, emploient encore un autre terme, *kätch*, pour désigner et le tambour de chaman et la corde de l'arc, ainsi que le bord du filet et le lien[11]. Les groupes toungouses de Transbaïkalie emploient un terme dérivé de *nimngana*, « chamaniser », qui, chez les Goldes, désigne plus précisément la cérémonie du transfert de l'âme, conduite par le chaman dans le *buni*. Cependant un autre terme, plus répandu, *untunn - ungtuvun* (*untchufu* en golde, selon Lopatin), ne semble pas tellement éloigné d'une part de *utas(un)*, « fil, corde (d'instrument) », d'autre part de *ontus* ou *untus-*, « tirer en l'air », *ontusun*, « portée » (de la flèche) ou « volée de flèches », rapprochement suggéré sous toutes réserves. Les termes « corde d'un instrument » et « corde de l'arc » ne se distinguent pas toujours, malgré la richesse du vocabulaire dans la rubrique « arc-flèche ». De même « bander l'arc », *tata-* en mongol, signifie aussi « jouer d'un instrument ». Fait assez particulier, *jalkhil* possède, en youkaghir, le double sens de « tambour de chaman » et de « lac ». Or, dans le folklore yakoute on compare toujours à des lacs les « tambours blancs » des chamanes divines.

Acceptant l'idée d'un passage de l'arc au tambour, les auteurs ne se sont pas préoccupés de la manière dont a pu s'opérer cette transformation. Ils admettent la substitution, mais comment l'expliquer ? On aurait abandonné l'arc pour le tambour, mais quel rapport, quel lien entre eux ? En réalité, le tambour n'a pas surgi brusquement, il n'a pas remplacé l'arc, il en dérive, c'est le même instrument, modifié, développé, qui a donc tout naturellement conservé la valeur, la fonction de son ancêtre, l'arc musical[12]. Cette fonction même n'a pas toujours été comprise. De l'arc, L. P. Potapov et d'autres auteurs ont retenu surtout l'arme et rappelé son rôle d'amulette apotropaïque. Mais ceci conditionne la présence d'une flèche, dont l'arc instrument n'avait nul besoin. Mircea Eliade, réagissant avec raison contre cette interprétation, déclare antérieure la magie musicale, destinée à « faciliter l'expérience extatique »[13]. Magie musicale soit, mais le chaman convoque ses esprits sans aller nécessairement jusqu'à la transe. Quant à dire que l'arc a remplacé le tambour, c'est prendre l'évolution à rebours et M. Eliade néglige aussi le rôle de la flèche, postérieur sans doute mais de très grande importance. Le tambour n'est pas devenu une arme — seules quelques rares allusions nous le montrent visant un ennemi — ou alors défensive (bouclier) et d'intérêt secondaire. L'arc s'est maintenu à côté du tambour, en prenant une valeur autre que musicale. Lorsque la flèche fait son apparition, l'arme, pourrait-on croire, prévaut. Mais

9. L. P. Potapov, « Luk i Strela v chamanstve u Altaitsev », *Sovetskaia Etnografiia*, 1934, nº 3, pp. 70-71.
10. Kovaleskii, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844, t. III, 1904 a.
11. *Ibid.*, 2489 a.
12. *Cf.* A. Schaeffner, *Origine des instruments de musique*, Payot, 1936, p. 161.
13. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, 1951, p. 161.

non. Les fonctions de la flèche sont tout autres que guerrières dans le chamanisme. Signe même de la vocation, la flèche, chez les Mongols, représente la foudre. La plus puissante catégorie de chamans est celle des *uqtu* ou *utkhatai*, de *uq*, « flèche ». Les *budal-utkhatai* ont reçu une pierre, *budal*, pierre de foudre, les *ner'er utkhatai* sont devenus chamans parce qu'un de leurs parents a été tué par la foudre. On s'explique l'apparente contradiction des témoignages, les uns déclarant héréditaire, les autres électif ce type de chamans. Appartiennent donc à cette classe ceux dont un ancêtre a trouvé la flèche *uq* ou a été frappé par elle ou bien ceux qui l'ont personnellement reçue. L'*utkhe* (don de la flèche ou vocation) se transmet en ligne paternelle et aussi maternelle ; dans ce dernier cas, cependant, il ne passe aux enfants de la chamane que si le premier chaman de sa lignée est mort sans descendance masculine[14]. Pendant les funérailles du *böge* bouriate on tire en arrière une flèche qu'on ramassera sur le chemin du retour et qu'on plantera dans le mur de la yourte, afin que l'*utkhe* du défunt revienne à sa lignée[15]. Le chaman sera parfois représenté tenant une flèche, marque de son appartenance à une famille d'*uqtu*. Chez les Tuvin la « flèche du dragon » (dragon = « maître du tonnerre ») ne détermine pas la vocation, mais elle est utilisée pour guérir les maladies, à condition d'être maniée par un bon chaman ; entre les mains d'un inexpérimenté elle se retourne contre lui et le tue[16].

Uq a donc pris l'acception de lignage chamanique, outre celle d' « héritage », « racine », « origine », « base » (*utqa*, « fondement, cause » ; *utqatchi*, « intelligent, savant » ; *utqa'ul*, littéralement : « rendre savant, instruire », et plus spécialement « instruire le chaman », le *böge* bouriate recevant un enseignement très long et développé).

La flèche sera encore un moyen classique de transmission entre hommes et dieux. Le chaman blanc entretiendra ainsi des échanges avec le monde supérieur. Fonction toute pacifique d'intermédiaire, qui s'accomplit en dehors des séances proprement dites, étrangère au voyage extatique ou aux luttes présumées du chaman contre les esprits hostiles. Quant à l'arc, le chaman le reprendra occasionnellement. L. P. Potapov a assisté, en 1927, chez les Chors, à une *kamlenie* avec arc, mais il ne nous décrit pas son maniement. A la longue, l'instrument aurait pu se laisser contaminer par l'arme, cependant l'arc est encore utilisé pour le son. *Yaitchi* désigne, en turc, et l'archer et le devin, lequel prédit l'avenir, plus particulièrement le temps, sans doute de la même façon que le devin bouriate, en écoutant le son rendu par la corde tirée. Un arc chors, le *tolgo*, n'est utilisé que pour la divination, jamais à la chasse. Dans son étude, L. P. Potapov mêle donc des choses originellement distinctes : l'arc musical, dont certains procédés divinatoires seraient une survivance, les flèches de foudre, signe d'élection céleste ou moyen de communication avec les dieux. L'aspect offensif, le seul auquel Potapov s'attache, est accessoire, et, en tout cas, tardif.

14. PETRI, « Chkola chamanov u severnykh Buriat », *Trudy professorov i prepodav. Irkutsk. Gos. Univ.*, V, Irkoutsk, 1923, p. 405.
15. *Ibid.*, pp. 407-408.
16. RADLOFF, *Obraztsy narodnoi literatury tiurskikh plemen*, t. IX, Perev. Katanov, St-Pétersb., 1907, p. 82.

La monture

Cette fonction, le tambour l'a acquise avec la peau dont on l'a recouvert. L'animal, sauvage ou domestique, dont on a pris la peau, devient la monture du chaman. Dans l'Altaï, le premier acte du nouveau kam consiste à « animer » son tambour, c'est-à-dire à ressusciter l'animal tué[17] et aussi, mais cela a moins d'importance, le bois avec lequel le cadre a été fabriqué. Un cheval jouera le rôle de monture chez les peuples turcs (d'où la devinette : « mon cheval noir à l'attache, son fouet derrière la selle », traduire : tambour et battoir), un renne chez les Toungouses. La « maîtresse de la terre » elle-même a enfanté, pour le chaman toungouse, ce renne sacré que les membres du clan repéreront selon des indications précises, tueront à la chasse et consommeront en commun. Il ressuscitera sans intervention particulière, semble-t-il, une fois terminées les peintures que les femmes tracent sur la peau. Le végétal, ici, comptera presque autant que l'animal, le cadre presque autant que la peau. Le mélèze, dont le bois servira à fabriquer le cadre, est né de l'arbre du monde. Sur une branche, l'ancêtre semi-humain semi-animal dépose, dans un nid, l'âme animale, double du chaman, qui voit sa vie ainsi directement liée à celle de l'arbre[18]. Plus fréquemment encore, peut-être, que le bouleau, honoré le plus hautement par les Altaïens, le mélèze remplit, chez les Toungouses, la fonction de l'arbre du monde et de ses répliques : arbre du clan, arbre chamanique, arbre de vie. Mélèze aussi, le *ngunan'ufa* du « maître de la terre » fournit au chaman nganasan le bois des trois tambours qui serviront, le premier pour assister les accouchées, le second pour soigner les malades, le troisième pour retrouver les hommes égarés[19]. Son tambour prêt, le chaman yakoute prodigue ensuite ses recommandations au coursier sur lequel il circulera désormais, à travers les mondes :

> « Sois endurant, cheval, si la route est à l'Ouest, dans la région des esprits impurs, des *abaasy* méchants et rusés.
>
> « Et lorsqu'il faut, sans regarder autour de soi, aller vers le Sud, sois un coureur infatigable, à l'amble rapide et égal.
>
> « Te dirigeant vers l'esprit du lumineux côté de l'Est, sois, toi cheval, fort, pétulant, jeune, heureux.
>
> « Si même vers les *khomullagas* (divinités mauvaises), vers la race du sombre Nord, sur la plus mauvaise route je t'oblige à marcher... Bondis, ondoyant de ta queue sonore...
>
> « Dans le monde inférieur, en long et en large, que tes pattes de derrière ne glissent pas, que tes pattes de devant ne bronchent pas... Que ta selle

17. Potapov, « Obriad ojivleniia chamanskikh bubnov », *Trudy Instituta Etnografii*, I, pp. 180-182.
18. Anisimov, *Religiia Evenkov*, M.-L., 1958, pp. 156, 164-165.
19. Popov, « Tavgiicy », *Trudy Instituta Antrop. i Etnogr.*, t. I, fasc. 5, M.-L., 1936, pp. 86-87.

ne tourne jamais. Sois le meilleur cheval audacieux du grand chemin du sacrifice.

« Vers l'emplacement élevé, insigne, que te conduise, avec une prière, ton âme-mère hardie[20]. »

On objectera que l'idée de déplacement était en puissance dans la flèche : « par sa magie le chaman est projeté comme une flèche », dit M. Eliade[21], mais ceci n'est qu'une image littéraire. Aucun texte chamanique ne fait allusion à la flèche, mais toujours à l'animal que son maître encourage vers les six directions de l'espace. A défaut de tambour le chaman se frappera de son battoir, comme il frapperait le coursier de son fouet, mais il ne s'envisagera pas lui-même comme une flèche.

Substituts

Selon qu'on attachera plus d'importance au bruit ou à la locomotion, on emploiera, comme substituts du tambour, la cloche qui, chez les Bouriates, porte le même nom, *kätchä*, les cannes chevalines, *sorbi* (également un des noms du tambour), une queue de cheval, une courroie, voire un simple bâton, sur lequel le chaman s'appuiera, laissant entendre qu'il voyage. Là où le tambour n'existe pas, ou n'existe plus, on utilise aussi un instrument à cordes, le *kobuz* — *kobiz* — *komuz*, tantôt luth, tantôt violon alto, signalé chez les Kirghiz, comme accessoire de *baqça* (chaman), ailleurs comme instrument profane, éventuellement de conteurs. Son rôle reste strictement musical, ce n'est pas un moyen de transport. Il a pénétré jusque chez les Finno-Ougriens[22]. Cependant, au XVIIIe siècle, le nom de *kobiz* s'applique, d'après le témoignage de Pallas, au tambour à sonnailles dont le « devin » accompagne ses « cantiques de Négromancie »[23]. Même évolution pour la *dombra*, actuellement violon kalmouk, il y a deux siècles petit tambour-sur-cadre mongol. La *dombra* est ancienne et a voyagé. Chez les Ostiak, c'est une sorte de guitare à cinq cordes, instrument de chaman et de devin, désignée également sous d'autres noms. *Tombra-dumbra* serait un emprunt, fait par les Ostiak au russe ou au turc[24], et s'apparente étymologiquement à notre *tambour*, lui-même « singulièrement proche de *tanbur*, *tanburi*, *tumburu*, termes qui, chez des populations essentiellement musulmanes dans la Perse ancienne et dans l'Inde, désignent des instruments à cordes pincées »[25]. Ces chevauchements entre membraphones et cordophones se reflètent ainsi dans la terminologie. L'instrument évolue, le terme demeure, témoin d'un état antérieur. Ou bien les instruments se substituent les uns aux autres sans que changent les désignations, le terme ancien s'applique

20. *Iakutskii Fol'klor*, Léningrad, 1936, pp. 244, 247-248.

21. *Op. cit.*, p. 132.

22. Paasonen, « Über die türkische lehnwörter im ostjakischen », *Finnisch-ugrische Forschungen*, II, Helsingfors, 1902, p. 134.

23. *Voyages dans les différentes provinces de l'Empire de Russie*, trad. M. Gauthier de La Peyronie, Paris, 1794, t. II, p. 297.

24. Paasonen, *op. cit.*, p. 134 ; Podgorbunskii, *op. cit.*, p. 211.

25. A. Schaeffner, *op. cit.*, pp. 366-367.

à l'instrument nouveau. Un violon héritera du nom d'un tambour et inversement avec la plus grande facilité. Au Groenland, les Eskimo ont appelé la guitare du nom de leur ancien tambour, *qila'ut*, et ont adopté un nouveau nom, onomatopéique, pour le nouveau type, reçu des Européens[26]. *Komus-komys* désigne, outre les instruments à cordes énumérés plus haut, la guimbarde et *pyngyr* (= *penzer* des autres groupes samoyèdes) s'applique, chez les Sel'kup, tantôt au tambour du chaman, tantôt à la guimbarde de la chamane[27].

Chevilles-tendeurs

L'équivalent de l'actuelle *dombra* kalmouk est le *khil khuur*, violon à deux cordes, très en faveur chez les Mongols. Selon M. Emsheimer[28], le violon mongol est venu de la Chine, à l'époque des T'ang (618-907). La tête de cheval, sculptée à une extrémité, évoque les cannes chevalines, accessoire très important du *böge* bouriate, et le tambour-monture. Emsheimer suggère que le *khil khuur* a pu, effectivement, être utilisé jadis par les chamans. Le nom de *chikin*, « oreille », porté par les chevilles qui tendent les cordes, indiquerait que le *khil khuur* était considéré comme un être animé (c'est d'ailleurs le fait de tout objet présentant quelque intérêt). Ce terme « oreille » évoque un nom employé pour un autre type de chevilles : les protubérances, de nombre variable, qui garnissent le cadre du tambour. Les Yakoutes aussi bien que les Sel'kup les interprètent comme les oreilles à l'aide desquelles le chaman écoute, selon leur position sur le cadre, ce qui se passe dans le monde supérieur, terrestre ou inférieur[29]. Le chaman toungouse (région de la Sym) acquerrait ces *ser* (oreilles) au fur et à mesure de ses victoires sur les esprits malfaisants. Les ouïes, pratiquées à la base, portent chez ces mêmes Toungouses le nom de *ildyldyl chemter* (« ouvertures-oreilles de l'enseignant des chamans »)[30]. D'autres nommeront les protubérances « cornes », *ülkä* (des esprits ou pour attaquer les esprits), ou « bosses » (de l'animal-tambour). Elles sont, chez les Sel'kup, au nombre de sept et de sept bois différents : saule, bouleau, pin, mélèze, sapin, cèdre, tremble[31]. Les ethnographes les déclarent « résonateurs » sans autre commentaire. Pekarskii et Prokof'eva ont remarqué, sans en tirer de conclusion, la présence, à travers les ouïes, de cordes en tendons passées sur les chevilles, lesquelles font donc office de tendeurs, non de résonateurs. Leur nom samoyède est significatif : « qui tendent la corde » (Prokof'eva indique, par erreur, « qui tendent la peau »[32]). Selon A. Schaeffner, les cordes, maintenant le cadre

26. K. Rasmussen, « Alaskan eskimo words », *5th Thule Exped.*, v. 3, nº 4, 1941, pp. 60-61.
27. Prokof'eva, « Kostium selkupskogo chamana », *Sbornik Muzeia Antrop. i Etnogr.*, XI, 1949, pp. 338-339.
28. « Music of the Mongols », *Reports from the Scientific Exped. to the North-Western Provinces of China, under the leadership of Dr. Sven Hedin*, Stockholm, 1943, p. 89.
29. Ivanov, *op. cit.*, p. 75.
30. Vasil'evitch, « Drevnie okhotnich'i i olenevodtcheskie obriady Evenkov », *Sbornik Muz. Antr. i Etnogr.*, XVII, 1957, p. 156, n. 1.
31. Prokof'eva, *op. cit.*, p. 348.
32. « Enetskii chamanskii kostium », *Sborn. Muz. Antr. i Etnogr.*, XIII, 1951, pp. 146-147.

serré, contribuent jusqu'à un certain point au son mais, étant recouvertes par la peau, elles ne peuvent avoir un rôle vraiment actif. Quelle est donc la raison d'être de ces longues entailles, qui occupent à peu près le tiers de la longueur du cadre ? D'après Shirokogoroff[33], les tambours à « résonateurs » produiraient un son plus complexe. Résultat assez mince pour une technique relativement compliquée. Ces tambours à chevilles-tendeurs se rencontrent, pourtant, chez la plupart des peuples de Sibérie. Faut-il supposer que ces cordes représentent la survivance d'un état de l'instrument antérieur à la couverture de peau et qu'elles auraient persisté même lorsqu'elles ne se justifiaient plus guère ? A côté du *tüngür*, le folklore yakoute mentionne un *düngür*, à la fois cordophone et membraphone, dont le chaman aurait martelé la peau avec une spatule métallique, tout en parcourant des doigts les cordes tendues *à l'extérieur*. Ceci implique la présence de chevilles maintenant les cordes suffisamment écartées du cadre. Les tambours tchouktchi et eskimo ont conservé ces cordes extérieures, mais uniquement pour serrer la membrane autour du cadre ; il n'y a pas de chevilles, la matière de la membrane étant trop fragile.

La poignée

La poignée de notre tambour (*dawalgan*, chez les Toungouses du Sud-Ouest) est de type yakoute, identique à celle reproduite par Pekarskii[34]. Chez d'autres groupes toungouses elle sera simplement faite de quatre ou huit courroies réunies par un anneau central. Les Ents (Samoyèdes du Iénisseï) et certains Yakoutes n'ont pas d'anneau, mais un réseau de courroies nouées ensemble au centre. Dans l'Altaï septentrional, une pièce verticale, en bois, aplatie ou arrondie à mi-hauteur pour la préhension, est traversée d'une barre en fer portant des cloches, rubans et breloques diverses ; chez les Altaïens proprement dits, c'est le corps même de l'ancêtre *äzi*, aux bras en arceaux, qui sert de poignée. Celle des Ostiak et des Samoyèdes est un simple morceau de bois, relié aux bords du cadre par de courtes lanières avec, parfois, une branche latérale, ou encore elle se présente comme une petite fourche en bois.

Revenons au type yakoute-toungouse, qui est le nôtre. Les quatre branches de la croix en fer forgé représentent les routes du chaman vers les quatre points cardinaux. L'ouverture losangique ménagée au centre, techniquement difficile à réaliser, a un grand intérêt symbolique : c'est le nombril (*tchungure* en toungouse de la Sym) de la terre. Le chaman s'y engouffre pour descendre dans le monde inférieur, à l'occasion pour échapper aux attaques des esprits, tendant alors au-dessus de lui la croix en fer, entourage protecteur. Ailleurs l'anneau a la même fonction. Les entailles pratiquées sur la poignée, chez les Toungouses de la rivière Mai, symboliseraient les rayons du soleil et de la lune, que le chaman emporte avec lui pour l'éclairer sous terre[35]. Sur la poignée des tambours téléoutes figure

33. *Psychomental Complex...*, pp. 325-326.
34. « Plachtch i buben iakutskogo chamana », *Materialy po Etnogr. Rossii*, t. I, St-Pétersb., 1910, fig. 20, p. 113.
35. Vasilev, cit. par Ivanov, *op. cit.*, p. 177.

aussi la « crevasse de la terre » ; pour éviter d'y tomber, le kam fait appel à ses « maîtres tailleurs », qui la cousent avec vingt-sept fils[36].

Division

Retourné, le tambour répète souvent, sur sa face externe, la forme de la poignée. Nombre de tambours toungouses reproduisent, peints sur la membrane,



Fig. 2. — Tambour altaïen.

36. L. P. Potapov, « Buben teleutskoi chamanki i ego risunki », *Sborn. Muz. Antr. i Etnogr.*, X, 1949, p. 122.

l'anneau central et les attaches de la poignée. La division habituelle de la face externe est cruciforme chez les Toungouses septentrionaux. Les motifs : lignes simples ou doubles, segments, schématisations diverses, partent du centre ou des



FIG. 3. — Tambour téléoute.

bords, se rejoignent ou laissent subsister un intervalle plus ou moins large. Même simplement ébauchés, ils maintiennent cette division quadripartite de l'univers représenté sur le tambour. Sculpté à la poignée, l'ancêtre altaïen *äzi* apparaît peint sur la face externe, environné d'astres, gigantesque figure cosmogonique, dont les bras étendus délimitent les registres de l'univers (fig. 2). Potanin a cherché,

jadis[37], des analogies entre la poignée et les figures en croix d'une part et la symbolique chrétienne de l'autre. Déjà au VIIe siècle, note-t-il, des croix de divers types apparaissent dans les gravures rupestres du Iénisseï et des monts Saïan. L'influence chrétienne semblant exclue à cette époque et dans ces régions, il en conclut que certains types occidentaux, par exemple à barre supérieure — en fait l'inscription au-dessus de la tête du Christ —, seraient d'origine centre ou nord-



Fig. 4. — Tambour sel'kup.

asiatique. Les quatre directions sont clairement inscrites sur le tambour, mais l'idée des points cardinaux n'a pas effleuré l'auteur. Il s'en tient à la représentation d'un personnage enchaîné ou cloué qu'il croit retrouver partout et dans tout — prisonnier fixé aux murs par quatre chaînes, héros du folklore sibérien qui auraient

37. « O krestoobraznykh figurakh na chamansikh bubnakh i pisanitsakh », *Isv. Vost.-Sib. Otd. Imp. Russk. Geogr. Obchtch.*, XXIV, nº 2, pp. 14-18. — Il tire encore argument de la présence simultanée du soleil et de la lune sur les tambours et parmi les attributs de la Passion. Pareilles analogies, purement superficielles, autorisent tous les rapprochements.

été crucifiés —, jusque dans l'ours, conduit enchaîné au lieu de sacrifice et dont la poignée du tambour, hypothèse parfaitement gratuite, aurait porté le nom. C'est aller chercher bien loin les interprétations. Le tambour représentant l'univers, la division en quatre permet de figurer très simplement les quatre points cardinaux ; la superposition traduira l'étagement des mondes.

Certaines populations de l'Altaï séparent le tambour, au moyen d'une ligne horizontale, en deux parties asymétriques : monde supérieur, monde inférieur, accordant une plus grande place tantôt au premier, tantôt au second (fig. 3). Division qui n'exclut pas un cloisonnement éventuel du monde supérieur, et le type cruciforme se rencontre aussi, mais plus rarement. Le problème consiste à réaliser sur une surface plane la notion de profondeur par une bipartition qu'exprimera, chez les Ents, le costume du chaman, qui au-dessus de la ceinture ressortit au ciel, au-dessous au monde souterrain[38]. Chez les Finno-Ougriens on constate fréquemment une absence de toute division ; parfois une ligne verticale, schématisation du lézard, partage le tambour en deux zones latérales (fig. 4). L'importance de la droite et de la gauche prévaut ici. Sur d'autres spécimens, au centre, un décor, d'ailleurs réduit, est encadré par une ligne parallèle au bord. Essai de représentation concentrique, sans doute empruntée aux Iénisseïens : la portion médiane, seule décorée, figure la terre, les marges laissées à droite et à gauche les mondes céleste et souterrain. Au revers les sept barres transversales représentent les sept cercles ou couches de l'univers. Notre tambour toungouse ne diffère pas tellement de ce type, bien que le décor ait, ici, reflué vers les bords, laissant vide la partie centrale. D'autres tambours toungouses, dans la région du Iénisseï, expriment beaucoup plus nettement cette division circulaire, qui peut se combiner avec une division cruciforme (fig. 5). Certains tambours iénisseïens ont une bordure partagée en six segments (les six directions de l'espace ?) par six groupes de traits ou figures géométriques. Sur le 87.42.3, la couleur (le côté droit rouge, le gauche noir) traduit l'opposition entre le jour et la nuit, l'Est et l'Ouest et en même temps entre les régions célestes et souterraines, chacune des deux directions gouvernant une zone supra- ou infra-terrestre. Le sommet du tambour coïncide, en principe, avec le Nord.

Décor

A l'absence de division correspond souvent une absence de décor. Les tambours des Yakoutes, des Bouriates, de certains groupes toungouses orientaux n'en possèdent pas. Si on admet, avec Shirokogoroff, que le tambour est né dans la région du Baïkal, on en conclura, logiquement, que le tambour n'était pas primitivement peint. Mais s'il dérive de l'arc musical et non, comme le voudrait Shirokogoroff, du tambour tibétain, son lieu d'origine pourrait aussi bien se situer vers l'Altaï ou les monts Saïan. Cela n'exclut nullement que l'élaboration du décor se soit effectuée très progressivement. Chez les Iénisseïens, le premier tambour qu'acquiert

38. Prokof'eva, *Enetskii chamanskii kostium*, p. 143.

le chaman ne comporte aucun motif. Le nombre des figures peintes et des accessoires métalliques augmente avec chaque tambour, en proportion des pouvoirs du chaman. Sur la face externe et, moins fréquemment, sur la face interne, les représentations atteignent leur plein épanouissement dans l'Altaï : êtres, animaux, objets, soit isolés, soit groupés dans des scènes auxquelles participe parfois le kam, lui-même figuré. Les « riches bouleaux » y apparaissent dans tous les registres, parfois les racines en l'air, selon qu'ils poussent dans le monde d'en haut ou dans celui d'en bas. Cette extraordinaire végétation, sous-marine d'aspect, envahit presque entièrement certains tambours chors, ne laissant une place importante qu'à la « riche » grenouille *(paj pakha)*, porteuse des récipients sacrificiels (fig. 6).

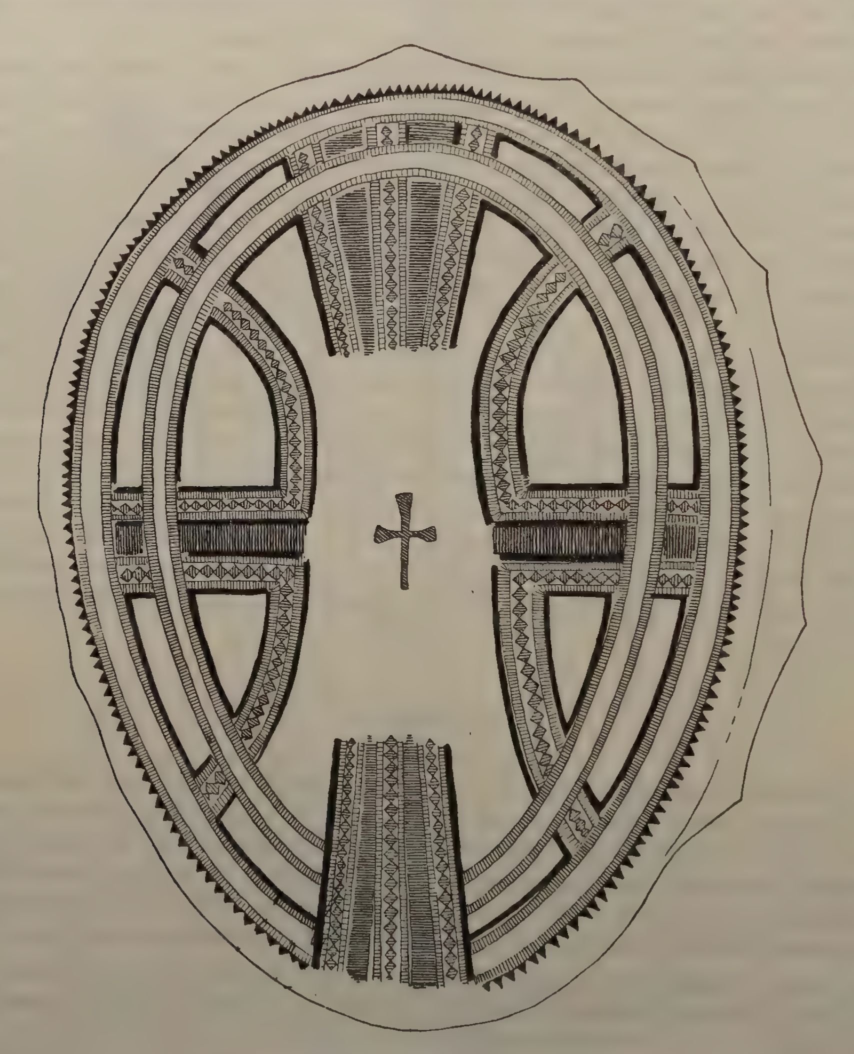


Fig. 5. — Tambour toungouse du Iénisseï.

L'arbre, sur les tambours toungouses, est beaucoup plus rare, on ne rencontre guère que le *turu*, assemblage de perches ou d'arbres entouré d'animaux, réduction de l'univers ou poteau symbolisant l'arbre du monde. Simple bande étroite entre les mondes supérieur et inférieur, dans l'Altaï, la terre occuperait, chez des groupes toungouses, toute la surface, l'ensemble représentant, selon Shirokogoroff, *dunda*, la « terre du milieu », les lignes simples ou doubles, partant des bords, indiquant les pieds qui la soutiennent au-dessus de la mer.

Une bordure plus ou moins large, bande de chevrons, de triangles, de points... suit, chez les Turcs, à l'exception des Altaïens proprement dits, le cadre sur sa totalité ou, plus fréquemment, sur la partie supérieure seulement, qui offre, alors,



Fig. 6. — Tambour chors.

l'aspect d'une demi-lune, chaîne montagneuse suggère-t-on, mais souvent aussi il n'en est fourni aucune explication.

La bordure de notre tambour est identique à celle des Tuguro-Tchumikansk, que S. V. Ivanov interprète très ingénieusement. Rappelant la croyance des Toungouses transbaïkaliens — la même chez les Bouriates —, selon laquelle deux serpents entourent la terre, il voit dans cette ceinture de losanges ou rhombes, la stylisation du corps de ces deux serpents, réunis en un seul anneau : l'écaille, ailleurs chevron ou trait double, serait ici simplifiée en losange. Le même motif se retrouve, Ivanov le signale, à l'autre extrémité du domaine toungouse, chez les Toungouses du Iénisseï et uniquement là (fig. 5). Que la terre soit soutenue, chez ces derniers, par quatre poissons et non par deux serpents ne paraît pas une objection très sérieuse : poisson et serpent se confondent assez souvent et certains appelleront *aldo* (poisson) le *kulin* (serpent). Tracé autour du tambour téléoute, le serpent noir symbolisait le cadre ou la ceinture de la terre et le chaman lui-même se ceignait à diverses reprises, au cours de la kamlenie, du *ker balyk*, poisson ou animal monstrueux. Le kam altaïen conçoit volontiers sa troupe d'auxiliaires comme un *kurtchu*, « cercle » protecteur enserrant sa personne, sa tête plus particulièrement, à la façon dont le serpent entoure la terre. En Baïkalie, le chaman toungouse fixait, avant la cure, sur le pourtour interne de la yourte, une figuration en peau chamoisée du grand serpent, barrière défensive, au couvert de laquelle la *kamlenie* s'effectuait en toute tranquillité. Les nombreuses lanières dont s'ornent bonnets et manteaux sont autant de serpents ; le *saman* toungouse en détachera une, qu'il laissera auprès du malade pour parfaire la guérison, c'est-à-dire pour le protéger d'un retour offensif du mal, et appellera le *kulin* (serpent) ou *jaldar* son « principal conseiller ». De son côté, le *kam* altaïen confie au serpent la garde de l'âme reprise aux mauvais esprits.

L'interprétation de S. V. Ivanov se heurte à une difficulté : le motif losangique réapparaît, chez les Toungouses du Iénisseï, mais transformé et ailleurs qu'en bordure : tronqué, branches de croix, segments de cercles (fig. 5)... Comment l'interpréter par le corps du serpent? Ou alors ce motif, sa valeur première oubliée, serait-il réduit à un simple rôle décoratif, maintenu par la tradition ? Ivanov a encore relevé, sur des étuis de tambours toungouses, des représentations de serpents du type dragon et les costumes goldes et udéghé qu'il reproduit foisonnent d'images de dragons ou d'animaux mi-dragons mi-serpents. La Chine manifeste, évidemment, son influence. Le dragon, maître du tonnerre, est associé au principe masculin, au ciel, à la couleur blanche ; le roulement du tambour reproduit le roulement du tonnerre. Autre est le symbolisme du serpent, mais dragons et serpents sont mêlés en des figurations hybrides, souvent difficiles à analyser. Les trois losanges à pointes couronnant chacune des quatre figures des points cardinaux, sur le tambour du Musée de l'Homme (fig. 7), évoquent vaguement des reproductions de serpents à trois têtes (fig. 8). Ivanov déclare ces figures « d'origine incertaine » ; de la confrontation, il ressort en tout cas clairement que le type tuguro-tchumikansk (fig. 9), localisé encore plus au Nord, représente la schématisation extrême de notre stylisation. Cette figure manque chez les Toungouses du Iénisseï, lesquels utilisent seulement les combinaisons de losanges indiquées plus

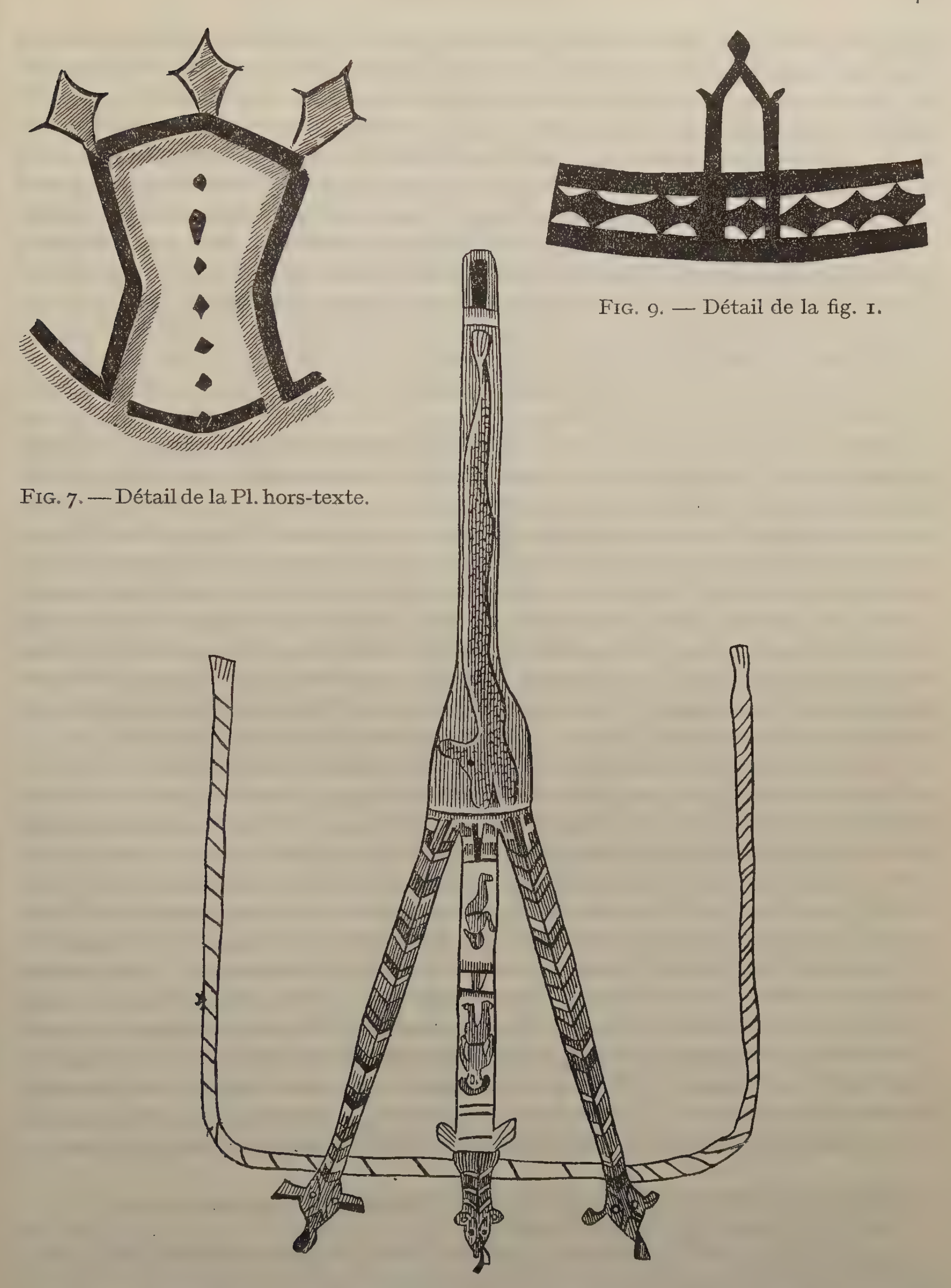


FIG. 9. — Détail de la fig. 1.

FIG. 7. — Détail de la Pl. hors-texte.

FIG. 8. — Ceinture de chaman udéghé. Serpent à trois têtes.

haut, aboutissant à une abstraite géométrie, signe de vieillesse, d'usure. Cet élément losangique ou rhomboïdal semblerait ancien, selon Ivanov. Surprenante au premier abord, la présence, en deux points aussi éloignés, d'un motif commun, s'éclaire lorsqu'on suit l'histoire, retracée par Shirokogoroff, des migrations toungouses. La branche iénisseïenne serait partie, chassée par ses compatriotes, de la région orientale du Baïkal, dans le premier tiers du XVIIe siècle, « vers un grand fleuve semblable à la Léna »[39]. Quant à nos Toungouses de la Zeïa, ils représentent l'une des nombreuses vagues, venues du Sud ou du Sud-Ouest. Sans doute les deux groupes ont-ils emporté d'un même habitat originel ces motifs, qui se sont conservés mais sclérosés en ces deux zones extrêmes et surtout à l'Ouest.

Les rennes

Outre ces motifs géométriques, vingt-neuf figurations de rennes — chiffre considérable — garnissent le tambour 87.42.3, à l'exclusion de toute autre représentation animale ou humaine, alors que souvent les directions supérieure et inférieure possèdent leurs représentants diurnes et nocturnes. L'exemplaire tuguro-tchumikansk (fig. 1) porte, sur le côté gauche, un ours associé au croissant lunaire, au-dessous un élan, à droite un renne associé au soleil, un quatrième animal, effacé, au-dessous. Les Toungouses ont une prédilection pour le renne qu'ils peignent, gravent, sculptent, cisèlent. Élans et rennes apparaissent très tôt dans les gravures rupestres, les premiers attestés, selon Okladnikov, au néolithique (gravures de la Yakoutie), les seconds aux âges du Bronze et du Fer. Parler de tradition serait, toutefois, excessif, car nous manquons d'intermédiaires.

Le symbolisme du renne et, en général, celui de tous les animaux à ramures, est très riche en Sibérie, mais il convient de distinguer bois et cornes, cervidés et bovidés. Le taureau est un animal souterrain, le renne souvent un animal solaire. Mechtchaninov[40] interprète les chevaux à masques de renne et de serpent, découverts par Griaznov dans l'Altaï, comme symboles celui-là de l'élément lumineux, celui-ci du monde inférieur. Actuellement encore, les Khakass considèrent l'élan comme le « maître » non seulement de tous les animaux sauvages, mais également des chevaux du chaman. D'autres fouilles, à Pasyryk, révèlent de flamboyantes ramures se terminant en oiseaux[41]. Association de la course et du vol. Une tradition iénisseïenne veut que, jadis, le renne ait possédé des ailes comme le cygne[42]. Dans l'Altaï, le chaman utiliserait communément l'élan, le renne et le chamois pour voler (non pour courir) à travers montagnes et rochers et aussi, évidemment, à travers les mondes. « L'animal que je monte », chante le chaman karagasse, « c'est l'animal-chevreuil », les Samoyèdes et les Toungouses diront « le renne »,

39. *Social Organization of the Northern Tungus*, Shangaï, 1929, p. 58.

40. Cit. par Griaznov, *Kul't konia*, p. 25.

41. Rudenko, *Kul'tura naseleniia gornogo Altaia v skifskoe vremia*. M.-L., 1953, pl. LXXXIV, fig. 4.

42. Anutchin, « Otcherk chamanstva u Eniseiskikh Ostiakov », *Sborn. Muz. Antr. i Etnogr.*, II, n° 2, 1914, p. 82.

les Yakoutes « le jeune poulain ». Chez ces derniers et chez les Bouriates et Altaïens, le cheval incarne l'animal céleste. L'oiseau, de son côté, a partiellement remplacé le renne, doublement concurrencé donc, dans les airs, par l'oiseau et le cheval. En principe les costumes se classent en deux catégories : le type oiseau, dont la zone d'extension est plus réduite, et le type renne, le premier mettant en relation avec le monde supérieur, le second avec l'inférieur (le cerf, chez les Tibétains, fonctionne comme messager du dieu des morts), mais cette classification n'est pas absolue et des costumes combinent les deux types[43]. L'oiseau sait aussi nager et établit (par le plongeon notamment) des communications avec le monde inférieur. Le renne court et vole ; lui seul saura, le cas échéant, conduire son maître au ciel comme aux enfers, bien qu'il se soit localement spécialisé dans les « descentes » et qu'il figure encore, contradiction apparente, en qualité d'emblème solaire sur les tambours. Primitivement, le guide du monde souterrain était l'ours. Associé à la lune, il apparaît encore sur le côté noir des tambours. Quelques traces subsistent çà et là d'un type de costume « ours ». E. D. Prokof'eva a rencontré des chamans sel'kup possédant deux équipements, l'un en peau de renne pour le monde supérieur, l'autre en peau d'ours pour le monde inférieur. Un dessin sel'kup montre un chaman assis sur l'ours pour ce voyage ; se rendant au ciel il sera figuré chevauchant le *kol atä*, renne céleste[44]. Certains Toungouses sculptent en forme de rennes les « cannes chevalines », utilisées par les Bouriates à la place du tambour. Cependant, évincé quelque peu du ciel et des enfers, le renne devient la monture utilisée surtout pour circuler sur « la terre du milieu ».

Aux épaules ou à la coiffure du chaman, des andouillers symbolisent la vitesse des déplacements et, en même temps, la force de leur possesseur, et au besoin lui servent d'armes. Dans leurs luttes, les chamans toungouses délèguent les uns contre les autres leurs esprits-rennes. Le chaman, dont l'assistant, plus précisément le double animal, succombe, meurt à son tour ; vainqueur, il ajoute un andouiller à la barre en fer fixée entre ses omoplates. « Il n'y a rien de supérieur à un chaman à douze ramures », affirme un Da'ur, tout en citant le cas d'un Solon parvenu à seize[45]. La maîtresse de la terre elle-même, qui octroie au chaman toungouse son *khargi*, double animal, est conçue comme un renne ou un élan femelle.

Sur notre tambour les rennes, trop nombreux, ne représentent ni l'esprit protecteur ni la monture dont la peau tendrait l'instrument et qui, chez les Dolgans, apparaît seul, entouré d'un triple cercle protecteur. Ils évoquent les rangées concentriques de rennes sur ce qu'on a appelé les « tapis de chamans », lesquels en fait, Ivanov l'a indiqué, ne sont ni des tapis ni des accessoires de chamans. Ces morceaux de peau chamoisée ronds ou carrés, ornés de franges (fig. 10) portent le nom de *detur* qui, dans la région de la Kamennaia Tunguska, désigne la contrée où, aux sources de la rivière mythique, vivent, sous la surveillance d'un esprit-

43. SHIROKOGOROFF, « Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanenthums bei den Tungusen », *Baessler-Archiv*, p. 18 ; *Psychomental Complex...*, p. 296.

44. PROKOF'EVA, *Kostium selkupskogo chamana*, pp. 363, 373 et fig. 31, p. 369.

45. VASIL'EVITCH, « Esseisko-Tchiringdingkie Evenki », *Sborn. Muz. Antr. i Etnogr.*, XIII, 1951, p. 178 ; LINDGREN, « Shaman dress of the Dagurs, Solons and Numinchens in N-W. Manchuria », *Geografiscka Annaler*, 1935, pp. 367-368.

maître, les âmes des rennes domestiques. S. V. Ivanov suppose ces tapis fabriqués pour accroître les troupeaux et les préserver des maladies. Un même réceptacle d'âmes aurait existé, sous le nom de *oror kuturuktyn* (*kut :* « âme », *oror :* « renne »), chez les Toungouses de la Yakoutie[46]. Après avoir tracé lui-même les figurations,

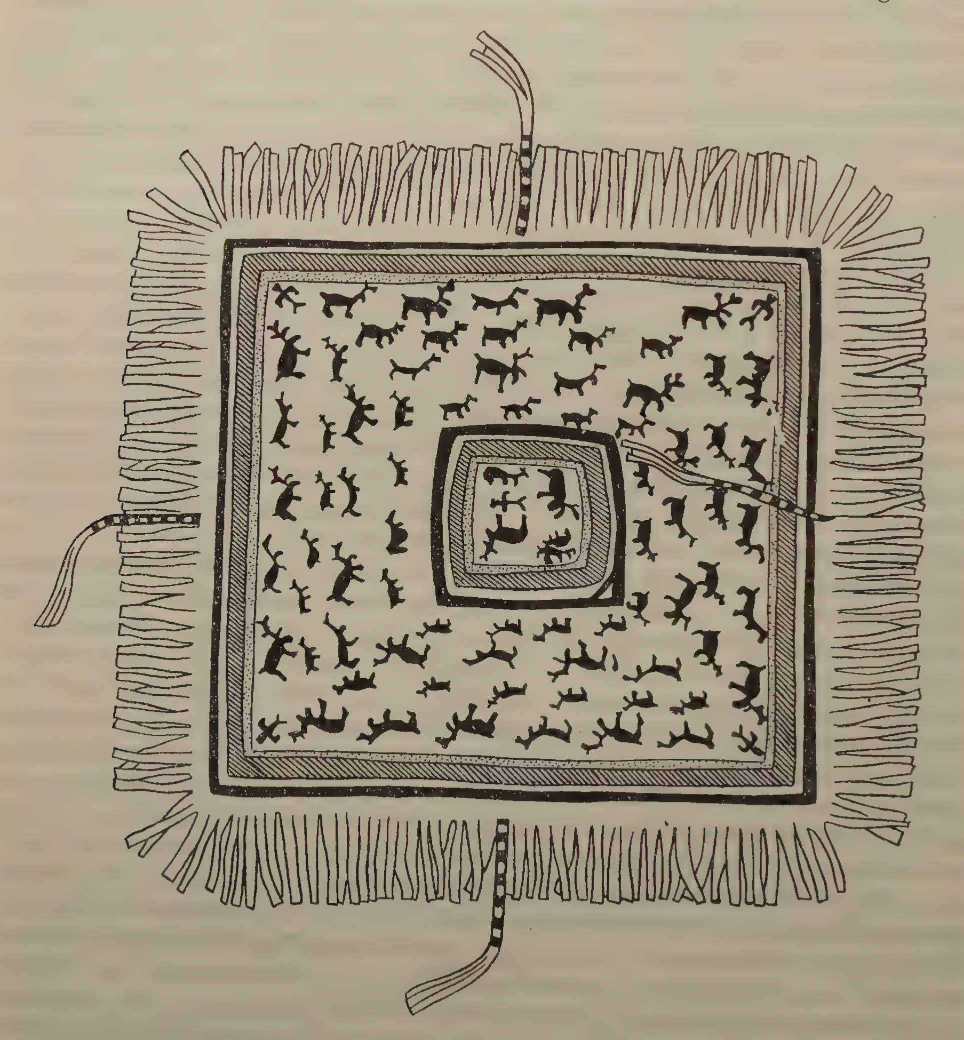


FIG. 10. — « Tapis de chaman » toungouse.

le chaman y introduisait les âmes ; l'objet constituait une sorte de gage, de réserve. Le troupeau, ses âmes ainsi à l'abri, vivait en toute tranquillité. Nos vingt-neuf rennes représenteraient-ils un support de ce genre ? Cela paraît douteux, les

46. IVANOV, pp. 194-195.

accessoires ont une valeur plus strictement personnelle. J'y verrais plus volontiers une sorte d'écurie de course pour voyages à travers les mondes. Plus nombreux seront ces auxiliaires, plus rapide et sûr sera le parcours. Leur répartition en rouges et noirs indique que leur maître dispose d'un nombre à peu près égal pour les « routes » du jour et celles de la nuit. Quoi qu'il en soit, les rennes assument, ici, la double fonction céleste et souterraine, les pairs alliés au côté solaire, les impairs au côté nocturne.

Deux styles voisinent ainsi sur nos tambours toungouses : un élément réaliste, le renne, qui apparaît sporadiquement dans la Baïkalie septentrionale et la Transbaïkalie, un élément conventionnel, stylisations (corps ou tête ?) du serpent (?), limité à des groupes du Nord-Est et de l'Ouest, actuellement séparés par plusieurs milliers de kilomètres, mais originaires sans doute d'une même région.

Le battoir

Le battoir nº 87.42.4 (Pl. hors-texte) est une palette incurvée, de 23 cm de long sur 5,5 de large, en bois de mélèze, une extrémité triangulaire, l'autre taillée en une poignée de 10 cm de long, à section ovale, entourée d'une lanière en peau chamoisée et terminée par une tête de renne en os (de mammouth ?), au museau allongé, tourné vers la droite, deux petites protubérances indiquant le départ des bois, de légers renflements le front et les arcades sourcilières, deux longues fentes la bouche. La face interne de la palette est recouverte par deux bandes longitudinales en fourrure de renne (qui a perdu ses poils), réunies par une couture au fil de tendon. La face externe, peinte en rouge, est garnie, aux extrémités, de deux appliques rectangulaires en laiton, rivées, jointes par une languette médiane et ornées sur les bords d'une double série de pointillés en relief, exécutés en repoussé. Trois anneaux, fixés sur la face interne, devaient porter des breloques, actuellement disparues.

Dans l'ordre d'acquisition des accessoires, le battoir précède le tambour. Le Sel'kup s'en frappe le pied, à défaut d'instrument. Fabriqué en bois pourri, le premier maillet, chez les Iénisseïens, est lui-même temporaire. De même que le tambour, on emploie le battoir et pour le son et pour le transport. Si le tambour est instrument, le battoir sera celui qui le fait parler, s'il est monture, le battoir sera le fouet. Ses noms manifestent cette double appartenance. Tous les termes toungouses, Shirokogoroff l'a noté, se ramènent à une racine *gis ges*, renfermant l'idée de son, de parole et les Toungouses déclarent tous que le tambour « parle »[47]. *Tatagur*, nom de l'archet du violon *khil khuur*, exprime, en mongol, la même idée (*datuur :* « parlé »). Les Mongols possèdent encore, pour la baguette de tambour, les noms de *malia*, « fouet » et *doibur* (en oïrat : « bruit »). Dans la conversation, les Iénisseïens mentionnent parfois le maillet comme le « troisième pied » *(donamasbul)*, qui permet au chaman d'accélérer sa course[48]. L'accent passe, ici, sur le

47. Shirokogoroff, *Psychomental Complex...*, p. 298.
48. Anutchin, *op. cit.*, p. 203.

transport. « Tenant le tambour j'ai compté dix mille étoiles », chante le Tuvin. « Traversant le ciel, je tenais le battoir[49]. » Si le tambour se fait bateau, pour descendre, par exemple, l'*engdekit*, la rivière chamanique toungouse qui coule à travers les trois mondes, le battoir devient aviron ou gouvernail. Assis sur son tambour-barque, le chaman de la Kamennaia Tunguska mime cette descente, ramant avec son battoir. En tchouktchi, le nom même du tambour, *a'etwet*, signifie « canot ». Un souple morceau de fanon de baleine sert, ici, de baguette et fonctionne un peu à la manière d'un archet, permettant de varier et d'intensifier les vibrations sur le bord du cadre[50].

Les Yakoutes et, par extension, les Toungouses voisins, sculptent la poignée de leur battoir en forme de tête humaine ou, plus souvent, animale, représentant l'esprit-maître du battoir, le principal auxiliaire, plus puissant même que le maître du tambour, car c'est lui qui fait parler ce dernier. Sa voix « tantôt douce et attrayante, tantôt menaçante et terrible » attire ou repousse les esprits[51]. Chez les Goldes, l'épouse spirituelle *(ayami)* du chaman y réside ; grâce à elle, le tambour peut émettre des sons forts sans se briser[52]. Le *kam* téléoute décerne au maître de son *orba* ou *orbu* le titre de « mère » : « Ma mère *tojlu*, maître de mon battoir en pierre »[53]. Dans le cas du 87.42.4, le protecteur est le renne sculpté à la poignée.

Fonctionnement

Les Yakoutes et les Toungouses frappent le tambour sur les bords avec la face convexe, recouverte de fourrure, du battoir. Utilisé pour la divination le battoir doit également retomber sur cette face, de préférence la poignée tournée vers l'interlocuteur. « Comme un éclair il est tombé sur le sinciput, sur le côté de la chance il est tombé[54]. » Au début de la séance, le Sel'kup, pour savoir quelle « route » l'attend, prend le battoir par la spatule pour le lancer en l'air ; il doit retomber du côté peint. Face convexe, peinte, et poignée doivent représenter le monde supérieur, par opposition à la face concave et à l'extrémité inférieure, ressortissant au monde souterrain. La chance viendra naturellement d'en haut. Les battoirs des Toungouses de la Sym portent, dans la partie inférieure, des figurations de plongeon ou d'ours, êtres chthoniens ; la tête humaine sculptée à la poignée représente, évidemment, un être céleste. Le tambour-univers lui-même

49. Radloff, *op. cit.*, p. 85.

50. Kiber, *Tchuktchi*, cit. par Podgorbunskii, « Materialy dlia izutcheniia chamanskikh bubnov tuzemtsev Sibiri, » *Sborn. Trudov Profess. i prepodav. Gos. Irkutsk. Un-ta.*, IV, 1923, p. 231.

51. A. Lewitzky, « Quelques aspects de la vie religieuse des peuples de l'Asie centrale et septentrionale », *Histoire générale des Religions*, A. Quillet, s.d., p. 160.

52. Podgorbunskii, *op. cit.*, pp. 218-219.

53. Dyrenkova, « Materialy po chamanstvu u Teleutov », *Sborn. Muz. Antr. i Etnogr.*, X, 1949, p. 112.

54. Pekarskii, *op. cit.*, p. 115.

est, chez eux, assimilé à une tête, la partie supérieure appelée «sinciput» *(khoron)*, le bas appelé « menton » *(deg)*[55].

Frappés par en dessous, les coups introduisent dans le tambour les esprits du monde inférieur ; le *kam* altaïen tient alors son tambour horizontalement. Le Toungouse lèvera le sien en l'air pour indiquer qu'il se rend dans le monde supérieur. De l'instrument on tire une grande variété de sons et un auditeur averti, guidé par le rythme, suivra aisément les péripéties de la séance. Le bourdonnement monotone du début s'amplifie, s'arrête, reprend... Une cadence s'établit, qui correspond à celle du voyage, avec pauses et reprises. Séché au feu, le tambour émet un son plus clair, aussi certains chamans toungouses emploient-ils deux tambours, que leur aide sèche alternativement. « Chauffer le tambour » se dit en sel'kup *nungap tangyrät,* littéralement « faire le tambour été » (de *tangy*, « l'été »)[56]. La technique de percussion, l'endroit où l'on frappe, la présence de clochettes et de breloques, amplifiant et diversifiant le son, ont une grande importance. Shirokogoroff a étudié de près le mode d'utilisation du tambour en territoire toungouse : à un début lent et monotone à 2/2 ou 4/4 temps, succèdent, *crescendo, diminuendo*, des vibrations prolongées ou interrompues. Le changement de rythme avertit le public de l'arrivée de l'esprit, le *fortissimo* coïncide avec l'extase. A partir de ce moment, si le chaman n'est plus capable de s'accompagner lui-même, les assistants jouent à sa place et doivent être suffisamment experts pour comprendre et suivre le drame, accentuer ou ralentir le roulement, l'arrêter si le chaman tombe. Si la transe est profonde : *pianissimo tremolo*[57]. Mais l'extase, pénible épreuve, n'est pas inévitable. Le chaman peut user de son instrument pour influencer le malade, sans aller lui-même jusqu'à la transe. Il n'y a pas, alors, voyage extatique, le chaman convoque ses auxiliaires, qui le renseignent, lui apportent leur aide. Le tambour iénisseïen devient très lourd, une fois les esprits installés dans tous les accessoires.

La fonction apotropaïque des coups ne paraît pas essentielle ; elle est dévolue surtout aux accessoires métalliques, les esprits redoutant le fer. Le tambour, lui, capte les esprits, les mauvais et les bons, ceux-ci pour avoir leur appui, ceux-là pour mieux les chasser, car il doit d'abord les attirer, afin de s'en débarrasser. La force du chaman sel'kup se manifeste par « le vent du tambour », qui souffle hors du malade le principe malfaisant[58]. Cette force passe dans le battoir qui, touchant l'endroit affecté, en extrait le mal. Plus généralement le chaman l'aspirera lui-même, l'introduira dans son tambour pour le jeter au dehors, l'enfermer en lieu sûr ou le livrer à ses auxiliaires, extraction qui se traduira, éventuellement, de façon très concrète : le *saman* toungouse tendra son tambour au malade pour qu'il y vomisse son tourmenteur.

Dans le folklore sibérien, et aussi chez les Eskimo, les coups battus sur le tambour (que ce soit ou non un tambour de chaman), ont le pouvoir de ressusciter

55. VASIL'EVITCH, « Drevnie okhotnitch... », *Sborn. Muz. Antr. i Etnogr.*, XVII, 1957, p. 156, nº 1.
56. PROKOF'EVA, *Kostium sel'k. chamana*, p. 353.
57. SHIROKOGOROFF, *Psychomental Complex...*, pp. 325-327.
58. PROKOF'EVA, *Kostium sel'k. cham.*, p. 340.

les morts. En d'autres termes, c'est un rappel de l'âme, qu'on capture de la même façon que les esprits, mais pour la réintroduire dans le corps, non pour la chasser. Le dieu eskimo (de Sibérie) se met à battre du tambour, les fourrures de renards bleus s'animent et rentrent d'elles-mêmes dans le sac. Souvent même l'instrument a disparu ; seule subsiste la baguette, dont on frappe directement le corps qu'on ramène à la vie. C'est le procédé de résurrection ou de transformation le plus couramment employé. Nos baguettes de fées n'ont peut-être pas d'autre origine : enveloppe nouvelle, âme nouvelle sous le choc miraculeux.

Mais le chaman n'a pas toujours la tâche aussi facile : la recherche d'une âme égarée, prisonnière, ou sa conduite chez les morts requièrent le voyage extatique. Seuls les plus grands l'entreprennent. Les autres, chez les Toungouses, n'utiliseront que le tambour-instrument, maîtriseront un nombre plus ou moins considérable d'esprits, sans risquer la véritable transe, bien que le *saman* ait été créé, selon le mythe d'origine, pour conduire les âmes dans le *buni*. La *kamlenie* au monde supérieur a pour but la présentation du sacrifice au dieu. Ce sont surtout les Altaïens qui la pratiquent (ils descendent également au royaume d'Erlik), plus que les Toungouses, bien que ceux-ci voyagent dans la lune et chez les morts, et portent des sacrifices aux ancêtres. Le tambour devient alors moyen de transport. Il peut, d'ailleurs, assumer les deux fonctions au cours d'une même séance. Dans l'action, qui s'accomplit en deux temps — appel aux auxiliaires, départ du chaman lui-même — le son précède le mouvement, comme l'arc musical a précédé le tambour à membrane. Autrefois, assurent les Yakoutes, quand l'animal-tambour prenait son essor, les assistants voyaient passer dans le ciel le bétail du sacrifice, voguant sur les nuages, suivi du tambour magique et du chaman[59]. Chez les *Bon-po* du Tibet, lors des compétitions entre prêtres, chacun devait atteindre le sommet d'une montagne assis sur son tambour[60]. L'héroïne d'un conte tangout vole au ciel également assise sur son tambour.

Acquisition et mort du tambour

Sa première route, excessivement longue et dure, le *kam* téléoute la parcourt le jour de sa consécration pour « montrer » son tambour à Kytchkyl khan. Trajet qu'il refera à chaque nouveau tambour (il peut en avoir jusqu'à douze) et qui comporte une trentaine d'opérations principales : invocations, visites aux divers esprits du clan, des lieux, de la terre, du ciel..., dialogues, recours aux auxiliaires (et nous comptons pour une seule les invocations successives, assez longues, aux vingt-sept esprits de la terre[61]). Le *kam* téléoute accomplira scrupuleusement ce premier voyage sans lequel il ne saurait exercer son ministère (chez les Samoyèdes un vieux chaman guidera le novice inexpérimenté), mais se soustraira, s'il le peut, aux suivants, car il ne lui est assigné qu'un nombre déterminé de tambours dans

59. Sieroszewski, cit. par Podgorbunskii, *op. cit.*, pp. 216-217.
60. H. Hoffman, *op. cit.*, p. 203 (?)
61. Dyrenkova, *op. cit.*, pp. 122-185.

son existence. L'ancêtre, ou la montagne du clan, en établit le nombre et la durée — de un à neuf ans. A chaque tambour qu'il reçoit, la vie du *kam* s'abrège donc d'autant, aussi s'efforcera-t-il de fabriquer des tambours clandestins de « voleurs », qu'il ne « montrera » pas à Kytchkyl khan[62].

Le tambour ne s'acquiert qu'avec l'autorisation de l'esprit protecteur, qui indiquera aussi les figures à peindre sur la peau et, s'il y a lieu, les breloques et clochettes à suspendre sur la face interne. Avant d'obtenir leur tambour, les Katchints utilisaient un instrument sensiblement analogue, d'après la description de Pallas[63], à une poignée de tambour en bois, muni d'une clochette, le chaman frappant alternativement avec une baguette l'une ou l'autre extrémité. Certains *böge* bouriates se contentaient toute leur vie de longs bâtons, qu'ils heurtaient l'un contre l'autre. Le diamètre du tambour est fonction de la force du chaman. Chez les Sel'kup, il croît ou décroît avec elle, chez les Bouriates la taille va diminuant comme les pouvoirs qui s'affaiblissent avec l'âge et les tambours s'emboîtent les uns dans les autres, du plus grand (le premier) au plus petit (le dernier). Contrairement à l'usage altaïen, les femmes toungouses participent à la fabrication du costume et des accessoires sauf, bien entendu, des parties métalliques, et à la peinture de la peau. Jusqu'à la consécration, chaque membre du groupe touche librement au tambour et en joue. Après, nul ne s'y risquerait plus, non par crainte d'une profanation, mais parce que les esprits, venus à l'appel, s'empareraient du corps de l'apprenti-sorcier, impuissant à les maîtriser et qui succomberait sous leur poids. Même pour le professionnel, le recours aux esprits s'avère arme à double tranchant : les auxiliaires du chaman sont toujours prêts à se retourner contre lui en cas de défaillance. Si la peau du tambour vient à se rompre, par accident ou malveillance, le *sänen* iénisseï meurt, tué par ses propres esprits.

A la mort du chaman, la poignée et les accessoires en métal sont retirés du tambour ou bien le successeur, élu après un délai plus ou moins long, va se les procurer au tombeau de son ancêtre. La membrane, elle, est défoncée et le cadre suspendu au-dessus de la tombe. A cette occasion, les Téléoutes prononcent les paroles suivantes : « Ton tambour blanc à six bosses, on le suspend au bouleau blanc, les rubans de ton battoir on les disperse sur les dix-sept routes des khans »[64]. Cette destruction a pour but, moins d'expédier l'âme du tambour mort à son possesseur, comme le suppose Potapov, que, croyons-nous, d'empêcher le défunt de s'en servir et les esprits de s'y rassembler. Si, effectivement, on ne détruit pas le tambour, le *kam* téléoute revient chaque nuit le marteler avec une telle force que nul ne peut dormir. Les âmes des *galcha*, chamans-chefs qui dirigeaient les anciennes battues bouriates, battent du *khese*, la nuit, quand un malheur menace la communauté[65].

62. *Ibid.*, p. 186.
63. *Op. cit.*, vol. 7, p. 324.
64. POTAPOV, *Buben...*, pp. 199-200.
65. KLEMENTS-KHANGALOV, « Obchtchestvennye okhoty u Severnykh Buriat », *Mater. po etnogr. Rossii*, t. I, 1910, p. 135.



En l'absence de renseignements concernant notre tambour 87.42.3 et l'endroit précis où il a été recueilli, nous avons dû l'interpréter en procédant par analogie avec d'autres groupes toungouses. L'analyse comparative permet, en relevant les similitudes et les dissemblances, d'en dégager les caractéristiques. Dans cette zone frontière de la Zeïa, d'où nous le croyons originaire, convergent les influences du Nord-Ouest, du Sud-Ouest et du Sud-Est (ces dernières moins perceptibles sur le tambour que dans d'autres parties du costume rapporté par J. Martin). L'apport yakoute se manifeste dans la forme, les dimensions, la profondeur, la poignée, mais son décor éloigne notre tambour du type yakoute qui n'en possède pas. Shirokogoroff suppose aussi les pseudo-résonateurs d'origine yakoute, mais leur présence est générale en Sibérie, sauf dans le Sud-Est, et, évidemment, chez les Tchouktchi. Citons, parmi les caractères spécifiquement toungouses, la prédilection accordée aux rennes et l'opposition entre les « routes » du jour et celles de la nuit. Élément très ancien, la stylisation géométrique reparaît à l'extrême Ouest, chez les Toungouses du Iénisseï. La distribution du décor révèle une vue de l'univers apparentée à celle des Iénisseïens et des Sel'kup, totalement différente de celle de l'Altaï, combinant la division verticale et une division cruciforme symbolisant les quatre directions de l'espace. Déjà intéressant par les traits de provenances diverses qui s'y confrontent, l'exemplaire du Musée de l'Homme, qui n'offre de ressemblance qu'avec le seul tambour recueilli chez les Tuguro-Tchumikansk voisins et décrit par S. V. Ivanov, représente une pièce sans doute unique, même en U.R.S.S.

Les dessins ont été exécutés par le Service de Muséographie du Musée de l'Homme.

MARIAGES SECONDAIRES ET FOIRES AUX FEMMES EN INDE CENTRALE

par

JEAN-LUC CHAMBARD

L'étude qui suit se propose de présenter, en y apportant simplement quelque ordre et quelque unité, des observations sur les mariages secondaires faites dans un village indien situé dans l'ancien État princier de Gwalior, à la limite nord du plateau Malwa.

Deux séjours successifs[1], comme chercheur du C.N.R.S., nous ont fait passer deux ans et demi dans le gros village de Piparsod qui compte 2 000 habitants[2]

Note sur la transcription des mots hindi :

1° La transcription scientifique est employée pour les textes et pour les mots locaux dont on veut préciser l'orthographe.

Quelques modifications ont dû être apportées au système classique en raison de certaines particularités du dialecte local :

ai devient *ê* car dans le dialecte les sons *a* et *i* peuvent se suivre sans se combiner.

au devient *ô* pour la même raison.
Les deux sons *ê* (*e* ouvert) et *ô* (*o* ouvert) correspondent du reste assez exactement à l'*ê* et à l'*ô* français.

la nasalisation des voyelles est marquée par ~ (exceptionnellement par ⁿ pour les voyelles ayant déjà le signe de longue. Ex. : *ā*ⁿ).

c = *tch* français
s = *s* français
ś = *ch* français (a été préféré au *ç* en raison du fait que *s* et *ś* sont très souvent employés l'un pour l'autre dans les textes)
s = *ch* cérébralisé.

2° Pour les noms propres ou les mots habituels, une orthographe simplifiée est adoptée ou bien celle d'usage courant maintenue, mais dans ce cas les mots restent en caractères droits.

Dans cette transcription l'usage anglais prévaut pour les sifflantes :

ch = *tch* français
sh = *ch* français.

1. D'août 1956 à août 1957, puis de septembre 1958 à mai 1960.

2. Un village de 2 000 habitants a, dans l'Inde en général et notamment dans la région étudiée, une population supérieure à la moyenne, celle-ci étant de 4 à 600 habitants. Cepen-

et où l'on trouve deux castes dominantes : les Brahmanes (30 % de la population environ) et les Kirar (environ 20 %). L'opposition de ces deux castes dont les styles de vie sont très différents et qui affirment leur personnalité en fonction de cette différence a été un des éléments les plus favorables pour l'enquête. Par exemple, ce que nous avons appris du mariage secondaire kirar nous serait certainement resté très longtemps caché si les Brahmanes ne nous en avaient parlé les premiers, un peu par dérision, car les Kirar préfèrent cacher ces faits ou les déguiser sous des dehors orthodoxes. Un autre atout a été de bénéficier de l'aide d'un fidèle serviteur qui était un *nāī* (Barbier). Or les Barbiers non seulement sont au centre des transactions matrimoniales en tant que messagers, intermédiaires et officiants dans les cérémonies, mais ils possèdent un système d'alliance très proche de celui des Kirar, ce qui leur permet de parler savamment de ces derniers sans avoir l'air d'en livrer trop sur leur propre caste.

Nous traiterons le sujet un peu comme nous l'avons découvert, à la manière d'un puzzle dont les différents éléments ne se sont mis en place que lentement, souvent par une série de hasards et de rencontres, dont seul peut-être le temps prolongé passé sur le terrain a permis de réunir les conditions.

Avant d'aborder la question des mariages secondaires, examinons les caractéristiques du mariage principal *(byāh)* kirar. Ce que nous désignons ainsi est en général le premier mariage. Dans certains cas cependant (mort de la promise, manque de conjoint approprié) la première union peut être secondaire. Un homme peut faire successivement plusieurs mariages principaux, la polygamie de ce type ou celle combinant mariage principal et mariages secondaires étant assez fréquemment pratiquée par les Kirar. Le mariage principal se distingue par les traits suivants :

1° On ne se marie qu'à l'intérieur de son *khāp* ou sous-caste. La caste des Kirar est divisée en quatre groupes endogames nommés khāp, de statut inégal. On ne trouve dans la région de Piparsod que le khāp des Dhākar auquel appar-

dant Piparsod ne comporte aucun élément de « bāzār » (ruelle bordée de boutiques) qui l'assimilerait à un bourg *(kasbā* ou *basti)*. Son économie est essentiellement agricole : c'est un village de colonisation relativement récente et même les Brahmanes qui sont venus s'y installer il y a environ 350 ans (probablement une centaine d'années après les Kirar) ont commencé par partager droits sur le sol et vie agricole avec les Kirar déjà installés (tout le district alentour est à majorité kirar) et ont tous effectivement cultivé la terre. Ce n'est que depuis une quarantaine d'années qu'un certain nombre de Brahmanes se tournent à nouveau vers des professions libérales : le village compte aujourd'hui 70 instituteurs et 20 patwaris (« secrétaires de mairie » dont une partie de caste Kayasth, la plus proche hiérarchiquement des Brahmanes et dont plusieurs familles sont établies d'ancienne date au village), fonctionnaires disséminés dans la région mais continuant à avoir leurs femmes à Piparsod. Le reste de la population est composé des ex-castes servantes des deux castes dominantes : Chamars Cordonniers — « intouchables » — (environ 30 % de la population) qui forment la grande masse des ouvriers agricoles et dont quelques-uns sont petits propriétaires ou exploitants, et pour les 20 % restants : Kāchhi Jardiniers, Chaukidar Gardiens, Baniyā Marchands, Nai Barbiers, Dhobi Blanchisseurs, et divers artisans : menuisiers, forgerons, potiers. (*Cf.* pour leur répartition concrète sur le terrain notre étude cartographique détaillée à paraître sous le titre : « *Atlas d'un village indien* »).

tiennent toutes les lignées *(got)* du village, ainsi que celles des villages alentour avec lesquels existent des relations d'alliance.

2° Exogamie locale. On ne peut épouser une personne de son propre village car elle est de ce fait considérée comme un frère ou une sœur « dont on touche les pieds » *(pāo chīnā)* — en signe de respect.

3° Le mariage ne peut, de même, être contracté avec une « sœur » ou un « frère » classificatoire, c'est-à-dire avec les enfants de ses oncles (*dājī,* frère aîné du père ; *cācā* ou *kākā,* frère cadet du père ; *māmā,* frère de la mère) et tantes (*buā,* sœur aînée ou cadette du père, *môsī,* sœur de la mère) paternels et maternels, ainsi qu'avec les enfants de l'oncle ou de la tante maternels du père (*bar māmā,* grand-oncle maternel et *nānī,* grand-tante maternelle de l'intéressé).

4° En les mariant, « on fait éviter (à ses enfants) quatre lignées *(got* ou *gotiyā)* » *(cār got bacāte)*. On dit aussi qu'on leur « fait éviter quatre laits » *(cār dudh bacāte) ; bacānā* est le causatif du verbe *bacnā* qui veut dire « éviter » et il se traduit par « faire éviter ». Ce causatif donne une des clefs de toute la conception du mariage. Ce n'est pas l'intéressé qui se marie, ce sont ses parents qui le marient et lui *font éviter* les got proscrits — ce qui du reste va de soi puisque le mariage principal se fait lorsque l'enfant a environ huit ans. La règle des *gotiyā* ou des « laits » à faire éviter a plusieurs formulations possibles, la plus courante étant : *apnā, mā*^{n}*, ājī ôr nānī ka got* (ou *dūdh*) *bacāte,* « on fait éviter (à son enfant) son propre got, celui de sa mère, *mā*^{n}, celui de sa grand-mère paternelle, *ājī* et celui de sa grand-mère maternelle, *nānī* ». La formule suivante est peut-être plus proche de la façon concrète d'envisager les choses : *bāp apne bacce ke byāh mẽ apnā, apnī baiyar kā, apne māmā kā ôr apnī baiyar ke māmā ka dūdh* (ou *got*) *bacātā,* « le père, pour le mariage de son enfant, lui fait éviter son propre got, ceux de sa femme *(baiyar)*, de son oncle maternel *(māmā)* et de l'oncle maternel de sa femme » (*apnā,* féminin *apnī,* est un adjectif possessif qui renvoie au sujet de la phrase, c'est-à-dire au père). Le got de la « femme du père » est également celui du *māmā* (oncle maternel) de l'enfant. Les parents font éviter à leur enfant les got qui sont effectivement les plus proches et les plus immédiatement connus d'eux en raison des étroits rapports de prestations qui lient le *māmā* à ses neveux et nièces. En dehors du sien propre, les trois autres got à éviter sont ceux des *māmā* de l'enfant et de ses père et mère, c'est-à-dire ceux avec lesquels il y a eu alliance au niveau des géniteurs de l'intéressé et une génération au-dessus.

En recueillant (pour le passé encore présent aux mémoires) les généalogies kirar de Piparsod, nous avons cru longtemps qu'il n'était pas possible d'y faire figurer le *gotiyā* de la *nānī* (grand-mère maternelle), ce qui rendait aléatoire la vérification de la règle en ce qui concerne le quatrième *gotiyā.* Les intéressés, questionnés, étaient en général incapables de nommer le *gotiyā* de leur grand-mère maternelle qui appartient automatiquement à un troisième village par rapport au leur et à celui de leur mère. Mais la question était mal posée. Il fallait tenir compte du fait de base que ce sont les parents qui *font* le mariage de leurs enfants ; or aucun père ni aucune mère n'ignore le *gotiyā* et le village de son propre *māmā.* Une fois le renseignement obtenu des mères des intéressés, il est apparu que la règle des quatre got souffrait quelques exceptions en ce qui concerne

le quatrième got, celui de la *nānī*. Bien que celles-ci soient en fait assez rares, elles justifient la remarque d'un informateur qualifié, le pujari des Kirar[3], d'après laquelle « à présent les gens se sont mis à faire des mariages dans le got de leur *nānī* ». Mais en revanche en ce qui concerne les trois autres got, non seulement les généalogies recueillies ne laissent apparaître aucune dérogation à la règle (*cf.* Annexe, tableau 1, exemple d'une généalogie prise au hasard), mais dans deux cas où le mariage s'était fait dans la lignée des arrière-grand-mères *(pārajī ke got mẽ)* (*cf.* tableau 2), ce qui devrait être considéré comme licite, les informateurs ont insisté sur le fait que ce n'était pas là pratique courante et qu'on ne s'y résolvait qu'au cas où aucun autre conjoint n'avait pu être trouvé. Il y a donc sensibilisation à cette règle dès le niveau des *arrière-grands-parents*.

Autre exemple d'extension, par proximité pourrait-on dire, de la règle : le fils (ou la fille) d'une épouse secondaire ne se marie pas dans le got de la première femme de son père, non plus que le fils de l'épouse principale ne se marie dans le got de l'épouse secondaire de son père. De même, le petit-fils de l'épouse principale (ou secondaire) évite le got de l'épouse secondaire (ou principale) de son grand-père paternel. Et ici également nous n'avons noté aucune dérogation.

Il semble bien qu'on puisse associer cette « règle des quatre got » à l'idée d'inceste, mais l'analyse devra d'abord nous montrer si elle ne cache pas en réalité un système d'échange défini, les interdits n'étant qu'une façon de désigner positivement les got permis, c'est-à-dire ceux dans lesquels les mariages *doivent* se faire. Seul permettra de trancher un examen plus poussé dans le temps des généalogies dont nous espérons que les généalogistes professionnels *(jagā)* des Kirar[4] nous fourniront les matériaux. Les Jagā tiennent pour chaque caste de chaque village

3. Le pujārī Sitārām qui est le prêtre (Brahmane) du temple de Rām et Lakśman situé au milieu du quartier kirar. Il est considéré comme le « pujari des Kirar » et officie à leurs mariages et à leurs cérémonies (*kathā, saptah*, etc.).

4. Avec lesquels nous sommes entrés en contact hélas trop tardivement pour mener à bien les difficiles négociations entamées avec eux afin d'obtenir les généalogies en leur possession. Dans le cas des Jagā des Brahmanes de Piparsod, nous avons été plus heureux, car ils nous ont communiqué quelques généalogies et surtout ont consenti à envisager de nous céder leur charge. Comme on peut le penser, cela n'a été que l'aboutissement de longues démarches à l'issue desquelles notre départ était devenu trop proche pour que nous puissions conclure ce marché qui n'aurait pris sa pleine valeur que si les généalogistes avaient disposé des deux mois nécessaires pour nous communiquer toutes les généalogies et nous initier à l'écriture secrète de leurs livres.

Il semble que les principaux facteurs qui ont joué en faveur de ce projet de cession ont été : 1° du côté des généalogistes le sentiment qu'une fois éventé leur privilège d'être les seuls en possession des généalogies, il ne leur serait plus possible d'exercer de la même façon à Piparsod ; 2° le fait que de telles ventes de charges se pratiquent entre généalogistes ; 3° du côté des villageois dont la pression sur les généalogistes a joué un rôle déterminant, l'avantage qu'ils voient probablement à ne plus être soumis à l'exploitation des Jagā qui demandent dans certains cas jusqu'à 100 NF pour inscrire une naissance de garçon chez un riche propriétaire.

La possibilité nous est ainsi offerte de devenir en quelque sorte le généalogiste des Brahmanes de Piparsod avec la responsabilité de continuer à tenir à jour les généalogies. Nous espérons pouvoir bientôt retourner à Piparsod pour mener à bien ce projet et essayer d'aboutir au même résultat avec les généalogistes des Kirar. Un premier résultat a déjà été obtenu :

des livres *(pothī)* où sont consignées sous une forme quasi scientifique, avec mention précise des alliances, des généalogies portant sur trois ou quatre siècles (une quinzaine de générations) et, sous une forme plus vague, les descendances et les migrations pour une période d'environ mille ans (on y remonte même au-delà, jusqu'aux temps mythiques et à la création du monde). Avant de découvrir ces généalogistes, nous nous sommes employé à Piparsod à relever pour la totalité des familles kirar les généalogies pour le passé encore présent aux mémoires (quatre ou cinq générations) et c'est sur ce matériel que nous nous appuyons pour la présente étude.

5° Les conjoints doivent être de « statut » égal *(barābar khāndān mẽ sādi karte)*. L'accent est fortement mis sur ce principe introduisant un certain type d'isogamie. Nous étions tellement peu préparé à rencontrer celle-ci dans un contexte général tel que celui des Kirar se prétendant descendants déchus de Rajput (connus pour leur hypergamie) que nous avons fait beaucoup d'efforts pour découvrir l'envers concret de ce principe si précisément énoncé, sans succès cependant puisque nous nous sommes constamment heurté à lui, même, nous le verrons, en ce qui concerne les mariages secondaires. Il nous faut donc examiner de plus près cette question du statut.

La notion de statut est exprimée en termes de « descendance » *(khāndān)*. Un point semble bien établi, c'est que cette « descendance » ne dépend nullement de la lignée *(got)*. Ainsi à Piparsod, la lignée dominante[5] des Kirar est celle des Chachêriyā et on y rencontre aussi bien les deux familles les plus « élevées » au point de vue du statut (celles du Patel kirar Ratirām et de Sukhā Mehte Nambardār) et les plus « déchues » (celles de Rāmratan et de Chintū dont nous analyserons plus loin les cas). D'ailleurs, chaque fois que nous avons abordé la question du statut des différents got, il nous a été répondu qu'ils étaient tous égaux[6] et nous n'avons jamais pu obtenir une hiérarchie des got alors qu'une hiérarchie précise des familles kirar de Piparsod, indépendamment de leur got, nous a été clairement décrite.

nous avons pu faire photocopier entièrement le livre dans lequel sont consignées les premières généalogies brahmanes qui nous ont été communiquées ainsi que des considérations sur les temps mythiques et les migrations des Brahmanes avant leur venue à Piparsod. Ce microfilm est déposé à la Bibliothèque Nationale.

On consultera avec profit l'article des élèves de M. Srinivas, Shah et Shroff sur les « Vahīvāncā Barots of Gujarat » (*American Journal of Folklore*, vol. 71, no. 281, 1958, pp. 246-276) qui comprend une description assez complète d'une caste de généalogistes et de leurs activités. Il ne semble pas cependant que les auteurs aient réussi à obtenir de ceux-ci un ensemble défini de généalogies afin d'en soumettre le contenu à une analyse concrète.

5. Aussi bien en nombre qu'en ancienneté au village. Les Chachêriyā comptent 35 « maisons » environ contre une seule « maison » pour chacun des huit autres got kirar de Piparsod. Nous verrons quels sont les différents modes d'implantation de nouveaux got dans un village, mais en général chaque village a son got dominant qui a été le premier établi et dont les familles monopolisaient le plus souvent tous les droits sur la terre. Ainsi à Piparsod, seuls parmi les Kirar les Chachêriyā étaient Nambardār et Zamindār dans l'ancien système zamindārī.

6. Dans un cas, un informateur kirar, pressé de questions, nous a déclaré que « peut-être autrefois les got avaient été inégaux — *gotõ mẽ ūnc nīc śāyad purāne jamāne mẽ huā* — mais qu'il n'en était plus ainsi à présent ».

Un proverbe dit que « avec bien peu de tort le statut déchoit » *(niek nuks se bhī khāndān kharāb hotā)*, mais c'est un peu une boutade et la déchéance de statut dépend en réalité de deux ordres de causes bien définies : en premier lieu, on est de bonne descendance *(aslī khāndān* ou *acchā khāndān)* ou de mauvaise descendance *(naklī khāndān* ou *kharāb khāndān)* selon qu'on est considéré comme un enfant légitime ou comme un enfant de père incertain. La deuxième cause de mauvaise descendance, plus rare en fait (mais peut-être plus fondamentale en principe ?), réside dans les actions condamnables que l'on a commises (meurtre de vache, malhonnêteté, suicide de femme imputé au mari, etc.)[7]. De gens de mauvais statut, un informateur dit que « ce n'est que difficilement qu'ils ont pu être maintenus dans leur caste » *(muśkil se apnī birādrī mẽ rah gaye)* après s'être rendus coupables de tels actes (leur grand-père avait « tué de ses mains deux bœufs et une vache »). Il y a d'ailleurs un lien assez clairement établi, à rebours, entre mauvaise descendance et mauvaises actions : « les enfants d'une femme de mauvais comportement sont également de mauvais comportement ».

Dans les cas observés le statut dépend le plus souvent du comportement de la mère. Une femme légère, dont on pense qu'elle trompe son mari, aura des enfants qui seront tenus pour être de mauvaise descendance. De même les enfants d'une fille avant son gônā (avant qu'elle n'aille vivre avec son mari) ou les enfants d'une veuve nés trop longtemps après la mort du mari. « Pour le statut, on regarde trois générations » *(khāndān ke liye tīn pīrhī dekhte)*. Trois générations vertueuses suffisent donc à racheter les erreurs de l'ancêtre et à rétablir la blancheur du statut, avec une nuance toutefois par rapport aux familles qui ont toujours été de bonne descendance. Il y a une sorte de blanchiment par tiers du statut à chaque génération

7. Voici à titre d'illustration un texte de Nai qui, bien qu'en langue naïve, exprime avec justesse les traits essentiels et nous introduira à l'usage de quelques-uns des termes techniques employés dans les questions de statut :

sabhī jātiyõ mẽ yehī rītī hê ki apnī jāti biradrī mẽ sab garīb va amīr ek barābar ke hote sab ko ek samān samajhte hê^{n}.

got bhī sab acche hote hê^{n}, phir acche gotõ mẽ nuks lag jātā hê bo kharāb mānte hê^{n} kêse ki jêse kisi ôrat kā cāl calan kharāb ho gayā phir uske bacce hõge to kharāb cāl calan ke bacce hõge.

koī ôrat dūsre jāti ke logõ se bigaṛ jātī hê peṭrakhātī hê, koī ādmī bhī kisī dūsrī jāti kī ôrat ka peṭrākh dete hê^{n} yā laṛkī bahin pītā ke ghar peṭrakhātī hê yā kisī prakār kī hatyā karnā, êse logõ ko aslī khāndānī nahī^{n} samajhte. êse gotvālõ se sadī êse hī log karẽge cāhe pêsevālā kyõ na ho, ôr aslī khāndānī cāhe garīb ho to acchā hê jab sādī karte hê^{n} to acchā khandān kī laṛkī yā laṛkā dekhkar karte hê^{n}.

Dans toutes les castes il y a cette coutume qu'à l'intérieur dè leur propre sous-caste (birādrī limite le sens de jāti) riches et pauvres sont égaux et considérés comme équivalents.

Les got aussi sont tous bons, puis un défaut (nuks) s'introduit dans les bons got et c'est cela que l'on tient pour mauvais, comme par exemple lorsque le comportement d'une femme est devenu mauvais, les enfants qu'elle aura seront aussi de mauvais comportement.

Une femme qui se laisse dépraver, se fait engrosser (peṭrakhānā) par des hommes d'une autre caste, un homme de même qui rend enceinte (peṭrakh denā) une femme d'une autre caste, ou bien une fille qui se fait mettre enceinte dans la maison de son père et de ses sœurs, ou bien celui qui commet quelque crime (karnā ici probablement pour karnevālā), de tels gens on ne les considère pas comme de bonne descendance. Seuls leurs pareils (de mauvaise descendance) se marieront avec de tels membres d'un got, si riche que soit l'un d'eux, et celui qui est de bonne descendance, si pauvre soit-il, il est bon (de bon statut) ; lorsqu'on fait un mariage, on le fait après avoir considéré la bonne descendance de la fille et du garçon.

(*cf.* tableau 3, les différentes possibilités de statut en fonction des trois générations antérieures). Par ailleurs, il semble qu'une chute de statut puisse se racheter dans certains cas par le paiement d'une amende[8]. Ces traits font que le statut, tout en étant fortement ressenti, manque de permanence et reste assez difficilement saisissable, bien qu'il ne manque nullement de précision pour les intéressés.

Le mariage principal se faisant à statut égal, le statut de l'enfant dépend également du père qui transmet (en tenant compte du processus ci-dessus) le degré de pureté de son propre statut, si le comportement honorable de son épouse prouve que l'enfant est bien de lui, et ceci *indépendamment du statut de la femme* comme le montre l'exemple suivant (nous sommes obligé ici d'anticiper sur nos observations concernant les mariages secondaires, pour lesquels la règle d'isogamie de statut semble moins stricte) : un Kirar a deux enfants d'une première femme d'un mariage principal et cette femme meurt ; le mari fait ensuite venir une femme secondaire de moins bon statut que la première, mais de bon comportement *(acchā bartāv kī)* dont il a deux autres enfants. « Si l'homme est de bonne descendance *(aslī)*, les enfants de ses deux femmes seront considérés comme également « aslī » parce que ces enfants sont d'un seul père et qu'il est aslī *(ādmī aslī hê to bacce bhī aslī māne jāte dônõ ôratõ ke kyõki ādmi to ek hī hê va aslī ke hê*ⁿ). Le statut

8. Le texte suivant, également dû à un Nai, souligne bien le fait que somme toute les mauvaises descendances existent sur la base des bonnes, auxquelles leur réintégration n'est jamais exclue (soit par amende, soit avec le temps). Nous conservons le début du passage, bien qu'assez médiocre, car il montre malgré sa conclusion que le Nai ne semble pas prendre à la légère la question de la mauvaise descendance.

kirārõ ke yahāⁿ va ôr dīgar jātõ mẽ êsā hotā hê ki acche khāndān kā ādmī hê ôr kisī na kisī tarah se baṭṭā lagjātā hê to jo kharāb khāndān ke admī to kharāb khāndānvālõ se bartāv kare yānī bartāv to acche ôr bure sab se karte hêⁿ lekin laṛke laṛki ka sambādh accha khāndānvāle acche khāndānvālõ se sambādh karte ôr kharāb khāndānvāle kharāb khāndānvālõ se sambādh karte hêⁿ lekin bāt yeh hê ki acche khādān mẽ se hī kharāb khāndān hotā hê. jab kharāb khāndān huā to sab log usse jurmānā lekar us se bartāv karte hêⁿ.

Chez les Kirar et dans d'autres castes (dīgar jāti signifie aussi « Shudra » — castes « autres » que les castes élevées) il n'en est ainsi que si un homme est de bonne descendance et qu'un tort (laṭṭā = nuks) s'attache à lui d'une façon ou d'une autre, alors l'homme de mauvaise descendance (qu'il est devenu) n'a plus qu'à avoir des rapports avec les gens de mauvaise descendance, c'est-à-dire des rapports on en a avec tout le monde, avec les bons comme avec les mauvais, mais pour ce qui est du lien de mariage (sambādh) entre garçon et fille, celui qui est de bonne descendance le nouera avec ceux de bonne descendance et celui qui est de mauvaise descendance avec ceux de mauvaise descendance. Mais le fait est que c'est du sein des bonnes descendances mêmes qu'est issue la mauvaise descendance. Lorsqu'il y a eu une mauvaise descendance, tout le monde après avoir fait payer une amende reprend ses relations (avec les coupables).

Voici par contre ce que dit ce Nai à ce même sujet sur les Brahmanes :

brāhmaṇõ ke yahāⁿ sab got ek barabar ke hote hêⁿ cāhe garīb ho cāhe sāhūkār ho sab ko ek barābar samajhte hêⁿ ôr kisī khāndān mẽ nīc ūⁿc (nuks) lagjātā hê to use jāti se bilkul alag karte hêⁿ cāhe phir voh kisi bhī jāti se bartāv kare.

Chez les Brahmanes tous les got sont égaux et on considère tous les gens comme égaux, qu'ils soient pauvres ou riches, et si une déchéance intervient dans quelque descendance, celle-ci est complètement exclue de la caste, quelle que soit la caste avec laquelle elle se lie ensuite (au niveau de laquelle elle tombe).

de la mère ne semble donc pas influer en tant que tel sur celui de ses enfants. Mais cependant, dans le cadre ontologique où se meut la pensée de ces gens qui ont tendance à attribuer immédiatement à chacun une « nature » en fonction de sa position sociale, un statut « inférieur » pour la femme est considéré comme une probabilité de légèreté et conduit à la suspecter. Mais en fait ce qui compte, et ce qui explique pourquoi la femme peut compromettre par son comportement le statut de ses enfants, c'est de savoir si ceux-ci sont réellement du père. Si on pense qu'ils le sont, ils sont considérés comme égaux en statut au père, indépendamment de celui de la mère ; si on estime qu'ils ne le sont pas, leur statut est *ipso facto* dévalorisé.

En termes probablement trop rationalistes (peut-être sous l'influence de l'effort même du chercheur dans ce sens ? Nous le signalons dans ce cas-ci car c'est le seul de nos textes pour lequel cette question se pose, les autres ayant servi de point de départ à notre enquête et ayant été recueillis alors que nous ignorions encore tout des problèmes en cause) voici de ces faits une explication qui nous a été suggérée, « en y réfléchissant », par notre Nai et que nous reproduisons telle quelle : sans compter le danger que l'enfant soit d'un père d'une autre caste, d'où perturbations majeures (*cf.* note 7), le fait d'être de père incertain a toutes les chances d'avoir rompu l'interdit des quatre ou du moins des trois got à éviter et de porter ainsi atteinte à l'ordre du système tel qu'il devrait être *(ṭhīk got na bacne se sistam mẽ gaṛbaṛ ho jātā)*[9] et qu'on se donne par ailleurs tant de mal à préserver dans les mariages. C'est pourquoi ceux qui sont de bonne descendance ne veulent épouser que des conjoints de statut équivalent pour être sûrs de rester dans la logique du système des got à éviter, qui semble donc préserver quelque chose d'important aux yeux des gens (peut-être se garder de l'inceste, mais probablement plus encore).

Le principal avantage du bon statut réside justement en ce qu'un garçon de bonne famille n'aura pas de peine à se marier, alors que pour le commun des Kirar le mariage est considéré comme une affaire difficile exigeant de longs efforts de recherche — *bahut kośiś karte* —, beaucoup de diplomatie, des intermédiaires *(nāī)* et des parents qui intercèdent pour vous dans les autres villages. « Personne ne refusera une femme à ceux de bon statut ; les meilleures familles, et les plus riches, continuent toute leur vie à donner de l'argent à leur fille (à l'occasion des naissances, des mariages — sous forme de *bhāt* — etc.). » Seuls les hommes de bon statut trouvent à faire un second mariage principal du vivant de leur première femme ou après le décès de celle-ci.

Ce n'est pas que le statut dépende de la richesse, car on ne devient pas de bonne descendance en devenant riche. Par ailleurs, nous l'avons vu, la richesse ne sert pas à marier ses enfants dans une meilleure descendance. Sukhā Mehte, dont nous connaissons le bon statut, n'est pas très riche mais il a cependant pu marier

9. Mot à mot : par le fait de ne pas éviter le got approprié, il advient du trouble dans le système.

sistam est un mot d'usage courant dérivé de l'anglais system, de même que le mot show a donné *śo* qui signifie faste, prestige et fait partie du vocabulaire courant des campagnes.

ses cinq fils « selon son bon plaisir » *(marzī se)* dans les meilleures familles. Pour bien comprendre le lien entre honorabilité et richesse (au moins relative, au sens d'aisance), il faut penser à nouveau en ces termes « ontologisants » qui permettent de définir si bien la nature des choses et des gens : « Rien ne saurait manquer chez les gens de bonne descendance » *(aslī khāndān ke logõ ke yahā*ⁿ *kachu cīz kī kamī nahī*ⁿ *rahtī)* ; « chez ceux de mauvaise descendance, une telle richesse ne peut subsister car ce sont des méchants et ils sont peu portés à l'effort, leur situation ne peut manquer de se détériorer » *(naklī khāndān ke, ēsī jajāt nahī*ⁿ *rah saktī kyõki log kharāb hote ōr kam mehntī hote, halat bigaṛ jaegā)*. Le fait d'être « aslī », s'accompagnant de « sérieux » et de qualités reconnues, est une garantie d'aisance et de bonne administration, mais celles-ci sont nettement distinctes de la richesse proprement dite. La richesse (relative) est l'attribut normal du statut, mais n'est jamais une substance à laquelle le statut serait attaché. La richesse n'est pas autonome vis-à-vis du pouvoir mais est une sorte d'attribut du pouvoir.

Nous avons dû nous étendre sur cette question du statut qui nous semble très importante pour comprendre le mariage secondaire. Il nous fallait en effet, dans cette première partie, définir le sens général de la notion de statut pour les gens de Piparsod. Plus loin, la description du mariage secondaire nous amènera à analyser plus précisément le rôle et les transformations du statut dans celui-ci. La difficulté de l'étude du statut chez les Kirar vient de ce qu'il n'a pas de réalité officielle. On en tient compte *officieusement* dans les mariages, mais la façade veut que toutes les familles kirar soient considérées comme égales et équivalentes *(barābar)*. Il n'est pas concevable de parler ouvertement de statut devant un Kirar « de mauvaise descendance ». Nous en avons fait l'expérience au début de notre enquête. C'est ainsi que, encore peu au fait des situations respectives des uns et des autres, nous nous sommes brouillé avec celui qui avait été jusque-là notre meilleur ami kirar, Chintū, pour avoir simplement mentionné en sa présence l'existence du statut. Le cas de Chintū sera analysé plus loin ; il semble qu'un des ressorts de son amitié envers nous résidait dans le fait qu'étant étranger, nous lui permettions à la fois de sortir du mépris collectif où il pensait que le tenaient les gens trop bien renseignés et de gagner du prestige et de la considération grâce au commerce et à l'amitié du sāhab[10].

6° Il est interdit aux parents de la fille de recevoir le moindre argent ou de tirer le moindre profit du mariage de leur fille. Économiquement et financièrement ce sont eux les « perdants » *(hārnevāle)* et ils doivent respecter le principe sacré du

10. Le fameux mot « sahib » s'orthographie ainsi en hindi et se prononce *sāb* avec un a long. L'étranger est désigné ainsi et il est pour ainsi dire homologué dans une caste qui serait celle des Sāb et vis-à-vis de laquelle les sentiments sont complexes, car le grand prestige qui s'y attache est contrebalancé par son impureté fondamentale (étant non-hindou, mangeur de viande, etc.). L'attitude vis-à-vis de lui des Kirar, plus sensibles au prestige (schéma rajput) est très différente de celle des Brahmanes plus sensibles à l'impureté (schéma orthodoxe). Nous avons souvent été invité à manger dans la pièce intérieure (cuisine) de nos amis Kirar, jamais dans celle de nos amis Brahmanes, à l'exception d'un seul cas, celui d'un jeune Brahmane dont nous sommes devenu le *sālā* (beau-frère), lorsque, après avoir contribué à le sauver d'une grave typhoïde, sa femme nous a demandé d'être son frère rituel.

« don de la jeune fille » *(kanyādān)*, au point qu'après le mariage le père et la mère de la fille n'ont même pas le droit de manger chez ceux du garçon ni chez les époux. S'il arrive par exception qu'ils le fassent, ils sont tenus de verser avant le repas une compensation rituelle[11].

7° Le mariage principal est marqué par des cérémonies importantes et coûteuses (plus de 1 500 roupies ou NF pour chacune des parties) qui durent plusieurs jours et exigent la présence d'un prêtre brahmane. Ce mariage se célèbre lorsque les conjoints ont entre 6 et 12 ans, en général vers 7 ou 8 ans. Le *gônā*, ou venue de la fille dans la maison de son mari, intervient de trois à six ans après le mariage.

Venons-en au *mariage secondaire.*

Il ne peut y avoir mariage secondaire d'une femme que si elle a déjà été unie par un mariage principal. Pour la femme c'est donc réellement un mariage *second,* alors que tel n'est pas le cas, nous l'avons vu, pour les hommes qui peuvent contracter un mariage secondaire sans avoir eu de mariage principal. Le mariage secondaire se fait toujours par « achat » de la femme à son mari (principal ou secondaire). On pourrait dire également qu'il y a versement d'une compensation au mari pour la perte de sa femme. L'expression consacrée est : « donner l'argent de la dispute » *(jagṛe ka pêsā denā)* ce qui semble indiquer à proprement parler plutôt un règlement entre deux parties en présence qu'un achat des femmes secondaires.

11. Cette règle ne s'applique pas au frère de la femme (māmā des enfants de celle-ci). Voici un texte intéressant, d'un Nai, sur le péché de donner sa fille pour de l'argent :

laṛkī kī sādī karte hê^{n} to laṛkevāle se kuch nahī^{n} lete hê^{n} ôr jo kuch laṛkīvāle se bantā hê utnā dhan apnī laṛkī va dāmād ko deta hê. laṛkevāla apne laṛke kī sādī kī khusī mẽ śo banāne mẽ cāhe kitnā pêsā kharc karde phir laṛkīvāle ko kuch nahī^{n} detā hê ôr na laṛkīvāle us se mâ^{n}gegā. laṛkī ka dhankhāne mẽ bahut ḍarte hê^{n} ôr sādī mẽ neg hote hê^{n} jêse savāsā ko rupyā dete nāī ko dete pãḍatõ ko athvā ôr bhī neg sab laṛkīvālā laṛkevāle ko nahī^{n} dêne detā hê laṛkīvālā hī detā hê. laṛkī ka dhankhāne mẽ bahut pāp lagtā hê. jo log laṛkī ko mol dete (dhankhāte) bo log narak vāsi hote hê.

ṭhākur ôr kāyast to sādī jab karte hê^{n} laṛkīvāle se kuch rupyā pahile tay kar lete hê^{n} pahile le lete hê^{n}.

siraf hindūõ mẽ baniyā zarūr laṛkīvālā garīb hotā hê to laṛkevāle se rupyā pahile le lete hê ôr laṛkā cāhe laṛkī ke yogy ho cāhe buḍḍhā ho use rupyā se kām. par sab baniyā êsā nahī^{n} karte, kuch laṛkevāle ko dete bhī hê^{n}.

Lorsqu'on fait le mariage d'une fille, on ne prend rien au père du garçon et (par contre) tout ce qu'a gagné le père de la fille, il le donne à sa fille et à son gendre. Quelles que soient les sommes dépensées dans la joie du mariage de son fils pour le prestige par le père du garçon, celui-ci ne donne rien au père de la fille, non plus que ce dernier ne demandera quoi que ce soit. On a très peur de donner sa fille pour de l'argent (mot à mot : « manger l'argent de sa fille », c'est-à-dire manger l'argent produit par la vente de sa fille) et le père de la fille ne permet pas que le père du garçon donne les gratifications (neg) que l'on distribue au cours de la cérémonie de mariage au savāsā (« secrétaire » du mariage), au Nai, aux pandits et à d'autres. Il les donne lui-même. C'est un très grand péché que de donner sa fille pour de l'argent ; ceux qui le font sont des suppôts de l'enfer.

Les Thakurs, les Kayasth, lorsqu'ils font un mariage, conviennent d'avance d'une somme d'argent qui sera versée par le père de la fille et en exigent le paiement avant la cérémonie.

Parmi les hindous, seulement chez les Baniyā, bien sûr lorsque le père de la fille est pauvre, il se fait verser de l'argent pour sa fille avant le mariage et que le garçon ne soit pas digne de la fille ou soit vieux, on arrange tout cela à coup d'argent (rupyā se kām : mot à mot : avec l'argent se fait le travail). Mais tous les Baniyā ne font pas ainsi. Certains donnent de l'argent au père du garçon (pour marier leur fille).

L'officialisation et la reconnaissance de la nouvelle union par la caste est assurée par un prélèvement de 10 % *(das rupyā sekrā)* sur le *jagre ka pêsā* par le panchayat régional de caste. D'ailleurs ce versement d'argent ne comporte aucune implication commerciale, puisqu'il s'agit d'une circulation d'argent qui possède un circuit à part, les sommes versées étant, nous le verrons, réemployées dans la ronde des mariages secondaires. Le prix de la femme n'est qu'une sorte de concrétisation de sa *valeur* sur d'autres plans : beauté, personnalité, prestige, utilité. Nous emploierons cependant ici, bien qu'à titre d'approximation provisoire, les mots d'achat et de vente[12], afin d'une part de faciliter l'exposé des faits et d'autre part de marquer plus clairement l'opposition entre les mariages secondaires et les mariages principaux de type orthodoxe avec tout leur système de prestations qui selon les cas sont transférées ou non aux alliés par union secondaire.

La cession ou vente des femmes est donc aux mains des maris ou de leurs familles puisqu'en cas de décès du mari, la famille de celui-ci peut également vendre la femme. Remarquons que le principe du Kanyādān, « don de la jeune fille », ne se trouve pas ici contredit, la femme n'étant plus fille et n'étant pas vendue par ses propres parents. Une femme peut être vendue plusieurs fois par ses époux successifs. Le prix d'une femme varie entre 500 et 2 000 roupies ou NF et peut s'élever à 3 ou 4 000 si elle est très belle, de très bonne descendance et si du prestige s'attache à l'épouser. La polygamie, nous l'avons vu, existe. Un homme peut conserver simultanément l'épouse de son mariage principal et une ou plusieurs femmes achetées, mais la plupart des Kirar, pour des raisons financières, n'ont qu'une femme et s'achètent en général une femme secondaire avec le produit de la vente de la précédente.

Il n'y a pas de mot pour désigner le mariage secondaire[13]. On dit simplement : « *baiyar karke lānā* », « amener une femme l'ayant faite »[14]. La femme ainsi « amenée » s'appelle *karī baiyar* ou *karī ôrat*, « femme faite ». Le mariage « karke lānā » ne donne lieu à aucune cérémonie, si ce n'est dans certains cas, nous a-t-on dit, qu'on fait revêtir à la femme des vêtements neufs et qu'on la fait entrer dans la maison « par la petite porte » après avoir enduit ses bras et ses pieds de safran indien *(haldī)*. Nous n'avons jamais assisté à une telle cérémonie[15].

12. Le texte reproduit dans la note 16, recueilli de la bouche d'un Nai, nous semble suffisamment explicite pour nous permettre d'utiliser les notions d'achat et de vente des femmes. Dans l'usage courant, cependant, jamais les verbes *kharīdnā* (acheter) et *becnā* ou *mol denā* (vendre) ne sont employés en ce qui concerne les femmes.

13. Adrian C. Mayer, dans son ouvrage *Caste and Kinship in Central India* (1960) qui ne fait qu'effleurer d'ailleurs le sujet du mariage secondaire — appelé « remariage » — cite p. 205, n. 1, l'expression « rite nāthrā » pour les mariages secondaires. Le mot est inconnu à Piparsod.

14. Cette expression est aujourd'hui ainsi comprise probablement par adoucissement d'une expression plus forte comportant le mot *karāk* (enlèvement) telle que « *karāk karke lānā* » (amener — une femme — l'ayant enlevée) ou « *karāk ki ôrat lānā* » (amener — une femme — enlevée). C'est qu'aujourd'hui l'enlèvement à proprement parler ne se pratique plus qu'exceptionnellement dans le processus des unions secondaires.

15. On verra également mentionné p. 68, un rite de havan (sacrifice au feu) qui a probablement servi dans un cas particulier à officialiser une union secondaire après la naissance d'un enfant mâle.

Quelles sont les différentes situations rendant possibles ou nécessaires la vente des femmes et les mariages secondaires ?

1º *Le veuvage.* — A la mort de son mari, si elle est encore jeune et surtout si elle n'a pas d'enfants, la femme est vendue par sa belle-famille.

Il existe également une formule de mariage secondaire pour les veuves, si elles ont suffisamment de caractère et si elles ont bien assis leur position dans le village : c'est le *ghar pê ānā*, « venir à la maison », par lequel une femme veuve fait venir un homme d'un autre village (et d'un autre got naturellement, selon la règle) « à la place » de son mari défunt. La femme, principale ou secondaire, hérite en effet, même si elle n'a pas de fils, des biens de son mari *à condition qu'elle reste dans le village.* Les enfants qu'elle aura de ce mari « secondaire » hériteront à leur tour des biens de leur mère. C'est pour l'homme la seule forme de mariage qui ne coûte rien. Aussi n'y a-t-il que ceux qui, faute de moyens, seraient condamnés au célibat, pour accepter cette solution. Il y a à Piparsod deux cas de ce genre ; mais ces maris « venus à la maison » semblent s'accommoder assez mal de cette situation de « prince consort ». Ils sont amers et comme aigris, leur attitude et leur psychologie sont assez différentes de celles des autres Kirar ; sans doute sont-ils victimes de quelque secrète dérision et trop bien persuadés de n'être que « secondaires » et parasites dans un milieu où le prestige, notamment tel qu'il se manifeste par la richesse et par les femmes, joue un rôle important. Les enfants issus de ce mariage sont du got de leur père. On assiste donc ainsi à l'implantation au village d'un nouveau got « dans les meubles » d'une famille du got originel de la localité. Chaque village ne comptait, dit-on, à l'origine qu'un seul got, ce qui explique l'exogamie locale, et la multiplicité actuelle provient pour une part de cette forme de mariage.

Lorsque c'est l'homme qui devient veuf, il est assez rare qu'il trouve à faire un second mariage principal, surtout s'il n'est pas de la meilleure descendance, et le plus souvent il fait venir une femme secondaire.

2º *L'adultère.* — Le mari trompé se débarrasse de sa femme pour en prendre une autre. Ce cas semble être un des plus fréquents. En effet, lorsque, quelques années après le mariage principal, vers l'âge de 13 ou 14 ans, la jeune épouse vient, au gônā, habiter avec son mari, elle est beaucoup plus mûre que lui à âge égal, et si elle est insatisfaite, il n'est pas rare que cela finisse par une aventure avec un homme plus âgé et plus expérimenté. Dans une telle situation la famille du garçon décide de vendre la femme et d'attendre quelque temps avant de procéder à l'achat d'une épouse secondaire[16].

16. Ce processus est conté avec saveur dans le texte suivant que nous avons enregistré de la bouche d'un Nai :

ôratõ ko bec denā yeh kirārõ mẽ zyādātar hê kyõki kīrārõ mẽ laṛke laṛkiyõ kī sādī bālāpan mẽ kar dete hê^{n} yānī choṭe choṭe baccõ kī sādī karte jêse pa^{n}c, sāt, nô sāl kā bacca. iske bād laṛkā to hal hā^{n}ktā khetī kā kām kartā hê to ghuṭ

C'est surtout chez les Kirar qu'on vend les femmes parce que chez les Kirar le mariage des filles et des garçons se fait pendant leur enfance. On les marie tout jeunes lorsqu'ils ont 5, 7 ou 9 ans. Après cela le garçon mène la charrue, travaille aux champs et ainsi il s'affaiblit et reste petit et (par contre) la fille, trois ou quatre ans après son mariage devient éveillée

Lorsqu'une fille mariée fait, avant son gônā, une grossesse irrégulière « dans la maison de son père », on s'arrange pour la faire quérir *(livālānā)* rapidement par la famille de son mari et elle est le plus souvent revendue presque aussitôt, dans de « mauvaises conditions » d'ailleurs, à un nouveau parti qui l'accepte ainsi.

3° *La stérilité* de la femme est également une cause importante de vente. La stérilité, s'il n'y a pas impuissance, n'est jamais attribuée à l'homme. Le fait de ne pas avoir eu d'enfant d'une première épouse incite souvent à faire venir une femme secondaire et même à multiplier les unions secondaires si on en a les moyens.

4° En cas de *mésentente*, de disputes ou simplement si le mari est lassé de sa femme et a envie d'en changer, il lui cherche un acquéreur.

5° *La fuite* de l'épouse. La volonté de quitter son mari peut aussi venir de la femme. Celle-ci a le droit de s'enfuir *(bhāg jānā)* si elle est maltraitée, mal nourrie ou mal vêtue ou bien encore si elle est insatisfaite. Ce cas se ramène en fait à un achat, car il faut qu'elle trouve, et c'est souvent par l'intermédiaire du barbier, un homme disposé à payer son prix au mari après sa « fuite ».

6° *L'enlèvement.* — Le mariage secondaire peut aussi être arrangé par enlèvement *(karāk)*. La réputation de beauté de certaines femmes les fait convoiter dans toute la région et un prétendant plus riche et plus audacieux que les autres cherchera à l'enlever avec son accord, quitte ensuite à payer au mari la compensation prévue. Il en fera une question de prestige. C'est pourquoi les femmes kirar, hors de chez elles, se cachent à tout propos le visage, bien qu'elles ignorent le *pardā*. Lorsqu'elles vont au puits, elles réalisent le difficile exploit de maintenir d'une main leur voile en cornette et de l'autre les lourdes cruches qu'elles portent en équilibre sur la tête. Outre la coquetterie qu'elles y mettent, c'est une marque de politesse, de respect et de fidélité envers leur mari : elles ne veulent pas se montrer à des prétendants éventuels ou à leurs émissaires (Nai). De même craignaient-elles que notre intention, en les photographiant, fût de montrer ces photos à n'importe qui. Une « chanson à plaisanterie » *(gārī^{n}* ou *gār)* improvisée, où l'ethnologue est

jātā choṭā sā hotā hê ôr laṛki sādī ke tīn chār sāl bād hośiyār ghar mẽ rakhne kābil ho jātī hê to use livālāte hê^{n} ôr laṛke se uskī icchā pūrti nahī^{n} hotī to samajh lo javānī sab ke liye satātī hê to dūsre ādmī se ā^{n}kh milā letī hê isīse khāndān kharāb ho jātā hê. āp jānte ho bhūkha to maṛyāī karegā. phir gharvālõ ko kuch mālum paṛjātā hê phir kahte hê^{n} bahū kharāb hê kām acchā nahī^{n} kartī hê phir use bec dete hê^{n}. becne ke bād jo rupye āte hê^{n} unhī^{n} rupyõ se dūsri ôrat lāte hê^{n} jo laṛke ke kābil ho êsī ôrat lāte hê^{n}. rupyā utne hī lagjāte hê^{n} yā kuch ôr rupye milāte hê^{n} yā unhī rupyõ mẽ^{n} se kuch raupye bac jāte hê^{n}.

(hośiyār) et capable d'être gardée dans une maison (d'être une épouse et une ménagère), alors on va la chercher pour l'amener dans la maison de son mari, mais avec celui-ci, encore un enfant (laṛkā), son désir ne se trouve pas satisfait et alors, vous comprenez, la jeune femme se met à provoquer tous les hommes et (enfin) elle fait rencontrer ses yeux avec ceux d'un autre homme. C'est par cela même que la descendance devient mauvaise. Vous savez, celui qui a faim, eh bien il vole (pour manger). Puis la belle-famille s'aperçoit de quelque chose et les voilà qui se mettent à dire : « notre belle-fille est une mauvaise femme », « elle ne fait pas bien son travail » et puis ils la vendent. Avec l'argent qu'ils tirent de cette vente, ils font venir une autre femme qui convienne (mieux) à leur fils. Ou bien ils y mettent la même somme qu'ils ont reçue ou bien ils y ajoutent un peu d'argent ou bien encore ils font quelque économie (en donnant moins d'argent pour la nouvelle femme).

pris à partie par des femmes kirar, révèle les idées fort précises qu'elles se faisaient à ce propos :

> *Eh ! ma mie, il prendra la photo de ton visage, de ta beauté,*
> *Il te montrera après qu'on ait monté pour lui un lit sur le toit,*
> *Ayant apporté les dés du chaupaṛ, il te jouera aux dés*[17].

★

Nous pouvons tenter maintenant de dresser un tableau général des différentes combinaisons de mariages principaux et secondaires qu'il est possible de rencontrer dans une vie d'homme (ou de femme) kirar.

Nous ne mentionnerons que les combinaisons dont nous connaissons des exemples ou celles qui nous ont été décrites comme concevables. Le nombre des unions a été arbitrairement limité à trois pour ne pas compliquer inutilement le tableau. En pratique, d'ailleurs, un homme fait rarement plus de trois mariages.

Indiquons tout d'abord le sens de quelques abréviations ou symboles que nous avons été amené à utiliser pour rendre plus lisibles sur nos généalogies les diverses situations possibles :

m	=	mariage principal
m2	=	deuxième mariage principal
m3	=	troisième mariage principal
+	=	décès du conjoint du mariage indiqué *avant* le mariage suivant. ex. : m+ = mariage principal suivi du décès de l'épouse
a	=	mariage secondaire par achat
a2	=	deuxième mariage secondaire
a3	=	troisième mariage secondaire
v	=	vente
↗	=	fuite de la femme
G	=	mariage « ghar pê ānā » (venue de l'homme à la maison de la femme).

17. *kê jān terī sūrat kā fotū utārēge*
paṭiyā pê palkā lāke tumko khulārēge
côpaṛ ke pāse lāke tumko khilārēge

Le toit des maisons (fait de grandes dalles de pierre — *pāṭ*) est le lieu de réunion des hommes pendant les soirées chaudes. Lorsqu'on reçoit un étranger, on se doit de le faire asseoir sur un lit *(palkā)* et non par terre.

Le fait de « jouer » une femme au chaupar *(côpaṛ)* (sorte de jeu de petits chevaux, en plus savant) est une allusion à l'épisode du Mahabhārat où Draupadī est perdue au jeu de chaupar par l'aîné de ses maris Yudhishthira (elle était l'épouse « collective » de cinq frères, les princes Pā^{n}dava).

La chanson, comme toujours dans les *gār*, est du reste à double sens car *khulānā* peut aussi vouloir dire « mettre nue », ce qui donne aussi une nouvelle valeur au mot « lit » *(palkā)*. Khilānā est à la fois le causatif de *khelnā* (jouer) = faire jouer, et signifie « caresser » dans les jeux de la tendresse ou de l'amour.

Ici encore il y a une très claire référence au même épisode du Mahabhārat où Draupadī est outragée par Duḥśasana, l'un des Kaurava, et eût été déshabillée par lui en public si Dieu, ému par sa prière, ne l'avait revêtue de nouveaux vêtements tombés du ciel au fur et à mesure que les siens lui étaient arrachés.

Les combinaisons de mariages ont été divisées en trois groupes : 1° celles qui ne font intervenir que des mariages principaux ; 2° celles qui combinent mariages principaux et secondaires ; 3° celles qui ne comportent que des mariages secondaires.

Dans chaque groupe nous répartissons en trois colonnes différentes les combinaisons de mariage qui impliquent monogamie, bigamie ou trigamie.

Les combinaisons possibles pour les hommes (△) sont distinguées de celles possibles pour les femmes (○). Il va de soi que la signification des mêmes abréviations ou symboles n'est pas la même pour un homme et pour une femme, mais aucune ambiguïté n'est à redouter. Par exemple :

// m↗
△ = av
⟍⟍ a2

pour un homme, signifie qu'il a eu mariage principal suivi de la fuite de la première femme, puis achat d'une femme secondaire vendue à son tour pour faire venir une deuxième femme secondaire.

// m↗
○ = av
⟍⟍ a2

pour une femme : mariage principal après lequel elle s'est enfuie, achetée par un second mari comme épouse secondaire puis revendue par lui ; est actuellement la femme secondaire d'un troisième mari.

Mariages principaux seuls.

	monogamie	bigamie	trigamie
H	△ = m △ // m+ ⟍⟍ m2 △ // m+ = m2+ ⟍⟍ m3	△ // m ⟍⟍ m2 △ // m+ = m2 ⟍⟍ m3	△ // m = m2 ⟍⟍ m3
F	○ = m		

Mariages principaux et secondaires combinés.

		monogamie				bigamie		trigamie
		△ m+ / a	△ mv / a	△ m↗ / a			△ m / a	△ m / m2 / a
	△ m+ / m2+ / a	△ m+ / a+ / a2	△ mv / a+ / a2	△ m↗ / a+ / a2		△ m+ / m2 / a	△ m+ / a / a2	△ m / a / a2
H	△ m+ / m2v / a	△ m+ / av / a2	△ mv / av / a2	△ m↗ / av / a2			△ mv / a / a2	
	△ m+ / m2↗ / a	△ m+ / a↗ / a2	△ mv / a↗ / a2	△ m↗ / a↗ / a2			△ m↗ / a / a2	
	○ m+ / G	○ m+ / a	○ mv / a	○ m↗ / a				
		○ m+ / a+ / a2	○ mv / a+ / a2	○ m↗ / a+ / a2				
F		○ m+ / av / a2	○ mv / av / a2	○ m↗ / av / a2				
		○ m+ / a↗ / a2	○ mv / a↗ / a2	○ m↗ / a↗ / a2				

Mariages secondaires seuls.

		monogamie			bigamie	trigamie
	△ = a	△ a+ / a2	△ av / a2	△ a↗ / a2	△ a / a2	△ a / a2 / a3
		△ a+ / a2+ / a3	△ av / a2+ / a3	△ a↗ / a2+ / a3	△ a+ / a2 / a3	
H		△ a+ / a2v / a3	△ av / a2v / a3	△ a↗ / a2v / a3	△ av / a2 / a3	
		△ a+ / a2↗ / a3	△ av / a2↗ / a3	△ a↗ / a2↗ / a3	△ a↗ / a2 / a3	
F	— nil —					

A titre d'illustration concrète de quelques-unes au moins de ces possibilités de mariage, les tableaux 4 et 5 donnent les généalogies des deux familles kirar de Piparsod ayant la meilleure descendance (statut), celles de Ratīrām Patel et de Sūkhā Mehte, et les tableaux 6 et 7 les généalogies des deux familles considérées comme de la plus mauvaise descendance, celles de Chintū et de Rāmratan (pour ces deux dernières tous les noms de personnes ont été modifiés).

De l'analyse des mariages secondaires que nous connaissons se dégagent les caractères ou les faits suivants :

1° *Respect de la règle des got.* — L'union secondaire respecte la règle des trois got à éviter. Ici encore nous n'avons noté aucune exception dans les généalogies relevées.

2° *Le statut juridique de la femme secondaire* est en tout point égal à celui de la femme principale. Elle n'est pas subordonnée à celle-ci au cas où elles vivent ensemble. Elle hérite de la même façon de son époux et ses enfants ont un statut juridique égal à celui des enfants de la femme principale. Si un homme a deux enfants d'une femme principale et un seul enfant d'une femme secondaire, les deux premiers n'auront à se partager que la moitié de l'héritage alors que l'autre moitié ira au troisième. On peut donc considérer que l'héritage se fait *à travers* la mère, ce qui est du reste compréhensible puisque la femme kirar, principale ou secondaire, hérite de plein droit de son mari.

3° *La question du statut-descendance* dans le mariage secondaire est plus délicate. Les informateurs insistent sur le principe que le mariage secondaire doit, comme le mariage principal, se faire avec une femme de statut équivalent. Mais les choses sont ici moins nettes. Les mêmes informateurs reconnaissent en même temps que la femme secondaire est, dans un certain nombre de cas, de statut un peu inférieur, mais ils disent que ces cas sont très peu nombreux *(bahut kam hotā)* et sont limités aux familles de statut « moyen ». « Les bonnes familles ne prennent de femme secondaire que de bonne descendance. »

Mais analysons tout d'abord le cas concret de deux familles devenues de mauvaise descendance « depuis une génération », afin de voir quelles indications nous pouvons en tirer sur les rapports du statut et du mariage secondaire.

Dans le cas de Chintū, que nous avons déjà évoqué, tout a commencé par le mariage secondaire de son père Gulāb qui avait épousé une femme principale « très bien » et, n'ayant pas d'enfant d'elle, a « fait venir » du vivant de celle-ci une autre femme. Cette épouse secondaire n'a pas tardé à avoir la réputation d'être très « dépravée » *(kharāb)* et de tromper son mari avec de nombreux amants, même d'autres castes, si bien que Chintū est considéré comme né de père incertain[18]. En fait il semble faire peu de doute aux yeux des gens que Gulāb était impuissant,

18. A la mort de son mari, cette femme s'est enfuie chez un Kirar d'un autre village, ce qui a posé un grave problème juridique coutumier, car en quittant Piparsod elle perdait tout droit à son héritage et son fils Chintū, le seul membre survivant de la famille et le seul héritier, n'a pu toucher le prix de sa vente, un fils n'ayant pas le droit de recevoir l'argent des transactions relatives à sa mère, si bien que le Kirar n'a finalement rien donné pour l'acquisition de sa femme secondaire. Aujourd'hui, quand la mère de Chintū vient au village, c'est « comme une étrangère ».

comme le prouverait le fait qu'il n'ait jamais eu d'enfant de sa première femme « sérieuse ». Enfin, et comme pour confirmer l'idée que les enfants illégitimes ne sauraient être à leur tour que des ferments de corruption, Chintū a déjà eu trois femmes, toutes de statut assez bas. La première a dû être assez rapidement remplacée pour éviter des aventures scandaleuses qui ne surprirent du reste personne, car la pente de son statut l'y menait inévitablement ainsi que le prévoit la formule lapidaire selon laquelle « les gens de mauvaise descendance sont mauvais » *(kharāb khāndān ke log kharāb hote)*. La seconde s'est enfuie et seule la troisième, tout en étant assez peu considérée sur le plan du statut, semble avoir acquis quelque stabilité et adopté un comportement plus rangé. Chintū avait déjà eu un fils de sa seconde femme, mais il a exigé, lorsqu'elle s'est enfuie, qu'elle lui laisse l'enfant, âgé de moins de deux ans, et celui-ci n'a pas survécu. Sa dernière épouse vient de lui donner un nouveau fils et, quelque temps après cette naissance, Chintū a fait célébrer chez lui par le prêtre Brahmane un *havan* (sacrifice au feu) au cours duquel il a fait plusieurs fois le tour du feu avec ses vêtements liés à ceux de cette dernière femme, ce qui était peut-être une façon de ritualiser leur union (un rite analogue est effectué dans les cérémonies de mariage). La plus grande discrétion a été observée dans les réponses à nos questions sur ce sujet.

Mūlā, le père de Rāmratan, a entraîné sa famille encore plus loin dans la déchéance de statut. A la mort de sa première femme dont il avait eu trois fils, il fit venir une femme du village de Môrā. Bientôt celle-ci, surnommée familièrement « *môraū* » (« la Môraise » comme on dirait « la Parisienne »), intelligente et fort spirituelle, acquit la réputation de se laisser conquérir facilement. Des Brahmanes, des Kirar, des Baniya (Marchands) et même des Miyā^{n} (Musulmans) et des Chamar (Cordonniers — intouchables) auraient bénéficié de ses faveurs. C'est maintenant une vieille femme, mais chaque année, à la fête de Holi, ceux que l'on dit avoir été ses amants viennent à sa porte échanger avec elle des propos grivois et souvent fort drôles, qui finissent en une grêle de coups de bâton qu'elle assène sur le dos de ses prétendants pour les mettre en fuite. Son fils aîné, Rāmratan, est considéré comme de mauvaise descendance ; non seulement il n'a trouvé à se marier qu'avec une femme qui n'est pas de bonne famille, et qui par surcroît était pauvre (ses parents ont été jusqu'à vendre les bijoux qui lui avaient été donnés à son mariage, si bien qu'elle n'en avait plus au gônā, alors que la mariée doit les apporter avec elle chez son mari), mais en outre cette femme s'est révélée dès le début de leur union (ils avaient alors tous les deux 15 ans) tellement peu sérieuse qu'il a fallu que sa belle-mère fasse venir en secret chez eux un homme qui lui était dévoué, afin de satisfaire la jeune épouse. Trois garçons et une fille lui sont nés ainsi (aucun d'eux n'a survécu plus d'un an) avant que le premier enfant de Rāmratan lui-même ne soit conçu, cinq ans plus tard. Tous ces faits, dont la rumeur s'est répandue (et il n'y a pas loin, dans un village, de l' « on dit » à la certitude), ont encore augmenté le discrédit de la famille. Celui-ci a été porté à son comble par les mésaventures de Pukko, la sœur cadette de Rāmratan. Elle devint enceinte *(uskā garv rah gayā)* avant qu'ait lieu le gônā de son premier mariage à Tev ; ses parents l'ont alors envoyée en secret « pour 300 roupies » (on ne sait pas très bien si ces 300 roupies ont été données ou reçues) à Sesrām

chez un Kirar avec lequel elle est restée six mois. Puis son frère l'a ramenée à Piparsod avec l'enfant — une fille — qui était né à Sesrām. Deux mois après, elle est partie pour Rejodā, achetée par un autre Kirar qui « étant un homme intelligent *(samajhdār)* n'a voulu donner à son premier mari que 500 roupies en disant que la jeune femme avait été *gâchée* » (mot à mot « gâtée » : *bigaṛ gayī*). Rāmratan a également un frère cadet, Bihārī, qui, lui, a trouvé femme dans une assez bonne famille, quoique pauvre, le père de la fille ayant « décidé d'ignorer les méfaits de « la Môraise » et de ne regarder que le fait que son père, Mūlā, était de bonne descendance ainsi que ses frères du premier lit »[19]. Du reste, la descendance de ces derniers, bien que théoriquement intacte, n'est pas sans avoir été ternie par les scandales familiaux, car on dit qu'un « homme de bien » (*bālā ādmī)*, comme devrait l'être leur père, *ne peut pas* amener chez lui une femme aussi « corrompue » *(kharāb)* sans que ce soit le signe de quelque tare *(kasar)* secrète.

Dans ces deux exemples, la chute de statut est due au comportement d'une femme secondaire *(karī ōrat)*. Il est vrai qu'en ce qui concerne une troisième famille, également située parmi les plus « déchues », celle des frères Ratī, Rūpā et Mānā, tous trois fils d'une veuve en dehors de toute union secondaire, la mère est une femme principale. Il n'est donc pas exclu qu'une femme principale soit « de mauvais comportement », mais le cas semble plus rare. Ce que nous savons de quelques-uns des motifs habituels (adultère ou grossesse irrégulière) de mise en circulation des femmes secondaires nous fait d'ailleurs comprendre pourquoi certaines d'entre elles peuvent être considérées comme ayant tendance à se montrer plus légères : c'est le fait même de ne pas avoir été irréprochables qui les a amenées à leur état. Le statut d'une femme secondaire ne dépend pas seulement de sa descendance, il dépend aussi pour une part importante de son comportement et de son histoire individuelle. Par exemple Pukko, la sœur de Rāmratan, est considérée comme « d'encore plus mauvais statut que son frère » *(bhāī se ôr kharāb khāndān kī)* en raison de ses mésaventures. Il faut donc distinguer deux catégories de femmes secondaires : 1° celles qui ont été mises en circulation par suite de circonstances indépendantes de leur volonté (les veuves par exemple) ; 2° celles dont la mise en vente a eu pour cause leur inconduite. Dans les familles de bon statut on choisit les femmes secondaires de préférence parmi les veuves « sans tache » *(bigṛī nahīⁿ)* ou bien l'on convainc de « bonnes » épouses de s'enfuir ou de consentir à leur enlèvement. On évite les femmes dont on peut supposer qu'elles sont rendues disponibles pour des raisons trop précises. Les membres des familles de haut statut pratiquent en fait plus volontiers la polygamie par plusieurs mariages principaux qui leur apportent probablement plus de prestige, ne serait-ce que par les cérémonies dispendieuses qui marquent ces mariages et du fait que les gens de statut moyen et bas ont déjà assez de mal à faire un mariage principal

19. Ce qui semble indiquer que, pour les hommes en tout cas, le concept de statut transmis par le père a plus d'importance que le statut défini par la conduite (dans les schémas du tableau 3, ces deux éléments du statut se distinguent clairement), alors que pour les femmes l'inconduite peut au contraire jouer un rôle plus grand que le statut transmis, car une femme peut être considérée comme de « mauvaise descendance » après des aventures, quelle qu'ait été l'excellence du statut de sa famille d'origine.

pour pouvoir se permettre d'en envisager un second. Dans la famille du Patel Ratirām, de bon statut par excellence, on note même une tendance à la monogamie. Mais il n'est guère possible ici de généraliser car il y a un équilibre difficile à trouver entre le prestige qu'apporte la présence de plusieurs femmes (principales ou secondaires) et les risques encourus du fait de celles-ci. Entre le désir de gagner du prestige *(śobhā* ou *śo)* et celui de « ne pas avoir d'histoires » *(gaṛbaṛ nā ho)* comme il sied à une bonne famille, il faut trouver un juste milieu. C'est toujours un peu un risque pour le statut de la famille que d'amener une femme secondaire. Aussi n'est-ce que dans les maisons de statut moyen ou bas que l'on multipliera les expériences d'échange, plusieurs femmes *karī* se succédant à intervalles rapprochés comme dans le cas de Chintū. Le schéma courant, pour une famille de bon statut mais moyennement riche, est d'avoir une femme principale et de lui adjoindre, lorsqu'elle n'est pas féconde ou qu'elle vieillit, une femme secondaire de bon statut. Cela met en jeu toute une diplomatie subtile où l'on essaie d'obtenir les meilleurs renseignements possibles (notamment par l'intermédiaire du Barbier) afin de déjouer les manœuvres de ceux qui voudraient céder des femmes « mauvaises » *(kharāb)* sous des prétextes fallacieux. Le chercheur ne peut pénétrer qu'avec des précautions infinies dans l'atmosphère confidentielle et presque secrète qui entoure la question du statut, si bien que nous n'avons pu nous appuyer que sur des faits malgré tout limités pour essayer d'éclairer ici le rapport statut-mariage secondaire. Comme le montre l'exemple du mariage de Bihārī, le fils cadet de « la Môraise » pour lequel a pu être écarté un héritage pourtant assez lourd de scandales, sous une conception d'apparence assez rigide existent probablement de nombreuses possibilités d'accommodements.

6º *Sort des enfants.* — Lorsqu'une femme se sépare de son mari, les enfants qu'elle a eus de lui restent auprès de leur père. Cependant, s'ils sont encore au sein (jusqu'à 4 ans), leur mère les emmène avec elle dans sa nouvelle demeure, mais elle est tenue de les rendre au père lorsqu'ils atteignent l'âge de 8 ans.

Il faut cependant souligner le fait que ces problèmes d'enfants ne se posent pas à une grande échelle dans les mariages secondaires, car la plupart des transferts de femmes se font lorsqu'elles sont très jeunes et que les maternités n'ont pas encore joué leur rôle habituel qui est de « fixer » les unions. Les jeunes femmes qui viennent habiter avec leurs maris vers 13 ou 14 ans restent en général stériles pendant plusieurs années et ne deviennent fécondes que vers 20-22 ans parfois, souvent après plusieurs fausses couches ou naissances d'enfants non-viables. C'est justement au cours de cette période pré-maternelle que prennent place la majorité des aventures, fuites, ventes et achats. Cela pourrait conduire à penser qu'une des « fonctions » du mariage secondaire serait non pas d'opérer de perpétuels changements, mais de corriger en quelque sorte les mariages insatisfaisants et d'assurer de meilleurs ajustements conjugaux avant la naissance des enfants qui apportent dans une grande mesure la stabilité.

7º *Un enlèvement* ou un simulacre d'enlèvement se retrouve au début de la plupart des mariages secondaires. Même si c'est le mari qui veut vendre sa femme, il s'arrange par exemple pour faire avec elle un voyage en char au cours duquel

ils seront attaqués. Il semble que nous rejoignions ici le schéma du mariage lui-même, qui comporte en effet une attaque de la maison de la mariée.

8° *La nécessité d'obtenir le consentement de la femme,* enfin, est commune à toutes les formes de mariage secondaire. Il faut que la femme soit consentante *(rāzī)* et se soumette de son plein gré à son changement de demeure. Ceci sans préjuger naturellement des différents moyens de pression qui peuvent être employés pour obtenir ce consentement.

A un procès kirar au sujet d'un enlèvement (abduction) au tribunal de Shivpuri, nous avons assisté à l'interrogatoire contradictoire d'une jeune femme qui, bien qu'âgée de 17 ans, défendait avec une ruse remarquable la thèse selon laquelle elle aurait été enlevée de force avec coups et blessures. Il s'agissait pour elle de prouver que son enlèvement s'était fait contre la coutume (reconnue par le droit officiel, sauf appel explicite à la nouvelle législation) afin d'annuler la validité d'un mariage secondaire qui avait bien en fait été conclu entre les parties mais au sujet duquel les circonstances avaient amené la femme à changer ensuite d'avis[20].

Autre exemple : nous avons été témoin, lors d'une foire, de l'échec d'un enlèvement pour lequel tout était entendu entre les parties, simplement parce que la femme, au moment décisif, s'était mise à crier et à appeler à l'aide. Alors que tout s'était passé jusque-là avec l'accord tacite d'une foule passive, cette même foule s'est brusquement retournée contre le ravisseur pour lui retirer la femme et le chasser sans quartier.



Les grandes foires *(melā)* qui tiennent leurs assises pour quelques jours dans certains villages de la région entre avril et mai sont le lieu d'élection pour les transactions relatives aux femmes. La plus célèbre localement est celle de Balārpur, près de Shivpuri, qui se tient dans un hameau en pleine forêt. Il y a aussi la foire monstre de Karauli au Rajasthan, dont le prestige s'étend très loin hors de la province, mais elle se trouve à plus de trois jours de char et il faut, pour s'y rendre, traverser la rivière Chambal. Tout près de Piparsod se tient celle de Bharkāvar ; celle de Machā est réputée pour les libertés qu'on y prend. Ces foires coïncident avec des *jāt,* cultes à la Déesse *(devī)* locale accompagnés d'une procession de bannières et marqués par des danses de possession. Aux premiers jours du mois indien de Chê^{n}t ou Chaitra en langage savant (mars-avril) se situe la Neuvaine de la Devi. Cette fête dure neuf jours, au cours desquels la Devi est successivement représentée sous la forme des Neuf Durgas. Elle ouvre la période des foires.

Celles-ci peuvent être très limitées et ne comporter comme à Piparsod, où elle a lieu le septième jour de Chê^{n}t, que quelques étals de marchands de sucreries installés autour du temple de la Devi, à quelque distance du village. Les Kori

20. Il n'est pas rare de voir des Kirar, dans leurs démêlés matrimoniaux, faire appel au droit officiel pour tourner certaines règles ou obligations du droit coutumier (exercé par le panchayat de caste). Cette possibilité de jouer sur deux tableaux a augmenté considérablement depuis une trentaine d'années leur liberté de manœuvre dans ce domaine.

(Tisserands), avec la participation des Chamar (Cordonniers), jouent un rôle essentiel dans ces *jāt* d'avril[21]. Ce sont eux qui organisent la procession des bannières *(niśān)*, longues perches de bambou garnies de petits drapeaux d'étoffe triangulaires et multicolores ou de petites jupes miniatures de femmes, ainsi que les danses de possession pour lesquelles les hommes s'habillent de grandes jupes rouges portant en blanc les symboles de la Devi et tiennent à la main un sabre au bout duquel est planté un citron (substitut, selon les informateurs, de l'animal autrefois sacrifié). Quelques-uns parmi les danseurs tiennent aussi des faisceaux de plumes de paon, et ils dansent ainsi en virevoltant et en sautant d'un pied sur l'autre au rythme des tambours tenus par des Kori dont le jeu s'accélère jusqu'à ce que l'un des danseurs tombe, possédé, en poussant un grand cri et se précipite la bave aux lèvres près de l'autel où par sa bouche se met à parler la Devi (sous la forme de Merānī par exemple) ou l'un des Devta « proches » de la Déesse (Thākur Bābā, Bhumiyā, Kasyā — une des formes de Bherõ qui, lui, ne « possède » pas en tant que tel — ou Dulhā Dev). Chaque homme est la « monture » d'un devta défini qui vient, ou ne vient pas, ce jour-là « sur sa tête ». Il est plus rare que les femmes — qui ne dansent pas — soient possédées. Nous avons cependant assisté à plusieurs cas de possession féminine au cours de ces *jāt*. Une manière courante pour les femmes d'y exprimer leur dévotion est de faire le chemin depuis l'extérieur du temple jusqu'à l'autel en s'allongeant tous les trois ou quatre pas sur le sol comme si elles mesuraient de leur corps la distance parcourue. Les *jāt* sont aussi le théâtre d'épreuves par le fer. Des hommes que l'on revêt pour cela de la jupe rouge de la Devi, montent sur le tranchant d'un sabre tenu par deux assistants et se font transpercer la peau du cou ou la langue par un petit trident de Shiva sur lequel on plante, une fois la chair traversée, un petit citron. Il arrive aussi que les danseurs se flagellent eux-mêmes avec une chaîne garnie de pointes de fer. Le jour de cette *jāt* tous les villageois, y compris un grand nombre de femmes Brahmanes, se rendent à l'autel de la Devi pour y offrir des noix de coco et des *batāśā* (petites meringues de sucre) et recevoir de la main du prêtre de la Déesse (un jeune Bābāji, c'est-à-dire un membre de la « caste » des renonçants) un peu de cendre miraculeuse *(babūt)*. Nous avons été assez surpris de constater dans chaque cas autour de l'autel de la Devi une promiscuité de caste et de sexe très peu habituelle, hommes et femmes de toutes origines s'écrasant littéralement pour apporter leur offrande à l'autel autour duquel les gens s'agglutinent en essaim compact.

A Piparsod cette *jāt* n'est que l'affaire d'un après-midi, mais pour les grandes foires que nous avons évoquées, des centaines, parfois des milliers de chars bourrés de monde convergent vers la melā autour de laquelle se crée toute une ville provisoire de chars transformés en campements et où s'établit pendant deux ou trois jours une indescriptible cohue. Toutes sortes de marchands et de forains, avec leurs étals de bijoux, de quincaillerie, de vaisselle, de vêtements, avec leurs balançoires et leurs grandes roues, délimitent d'étroites allées où la bousculade

21. La Neuvaine de Chê^{n}t a pour pendant dans l'autre moitié de l'année, au quatorzième jour de la deuxième quinzaine du mois de Bhādõ (août-septembre), un culte de possession également nommé *jāt*, mais sans foire, sans procession de bannières ni danses en jupes, organisé cette fois uniquement par les Kirar au temple de Bherõ et Hirāman.

atteint à son comble et où les gens, hommes et femmes pêle-mêle, sont serrés à en perdre le souffle les uns contre les autres. Des commandos de jeunes amis s'organisent pour augmenter la compression et le désordre par des charges au plus épais de la foule. Comme nous le disait un Kirar à la foire de Machā, la grande majorité des gens qui circulent dans les allées entre les marchands « n'ont nullement l'intention d'acheter quelque chose ». On y fait des « tours » *(cakkar lenā)* en les recommençant dix fois, vingt fois, cent fois dans un sens puis dans l'autre, en recherchant volontairement les points où l'entassement et la confusion sont les plus grands pour s'y agglomérer et s'y faufiler, le but avoué étant de « toucher » aux filles et aux femmes. Il existe un verbe précis, dont la mode revient avec les foires, pour indiquer notamment l'attouchement des seins : *maṛôrnā* que l'on énonce en faisant le geste de mettre les deux mains en cupules. La règle du jeu veut que ces attouchements soient si rapides et si indirects que la femme ne puisse pas reconnaître qui en est l'auteur. Être pris sur le fait par une fille qui pour la galerie se met à pousser les hauts cris, c'est perdre un point et s'exposer aux moqueries des amis. On trouve certainement dans ces foires un déchaînement encore plus marqué que dans les débordements classiques de la fête de Holi. Ce qui n'est à Holi que jeu et « satisfaction dérivée » se déroule ici sur fond de signification pratique. Il y a possibilité concrète d'aboutir à des échanges et à des acquisitions de femmes, bien que le processus pour ces opérations et pour les rencontres *(milan)* à cette fin soit distinct de la bousculade des allées. La femme dans ces melā devient en quelque sorte elle-même « marchandise » *(māl)*. On plaisante en demandant aux amis que l'on rencontre : « *māl kēsā hê !* », « comment est la marchandise ? », expression grivoise[22] mais dont on sent bien qu'elle n'est pas considérée comme déplacée dans ces foires. On y qualifie aussi volontiers les filles de « *laṛuā* », ce qui veut dire « fille facile » et n'est rien d'autre que le mot populaire pour les *laḍḍū* (boules de sucre) qui sont justement une des principales friandises vendues par les marchands de sucreries dont les nombreux étals caractérisent ces melā. Quel endroit plus favorable pourrait-on trouver pour des rencontres clandestines ou pour des présentations destinées à confirmer les recherches du

22. Les expressions « *māl kêsā hê ?* » ou « *māl acchā hê* », « la marchandise est bonne », s'emploient entre hommes dans un sens assez obscène pour indiquer l'appréciation d'une femme du strict point de vue charnel. Une locution d'argot comme : « quel beau morceau ! » pour désigner une femme, en rendrait assez bien le sens. Il contient une claire allusion à une possibilité de possession sexuelle.

Ces expressions sont également employées en ville, dans un sens moins innocent, par les entremetteurs qui proposent des femmes à des clients éventuels.

Le mot « *māl* » a d'autre part au village un sens technique précis : il désigne les parties charnues du sexe de la femme (équivalent de notre « mont de Vénus ») dont dépend la détermination de son tempérament. Il a été utilisé pour nous décrire les différents types de femmes en se référant, du reste assez librement et d'assez loin semble-t-il, au *Naikā Ved*, « Traité de la Femme », qui englobe pour le connaisseur villageois Anāgā Rāgā, Kāmā Sutrā, Gīt Govind, Bihārī Ratnākar du célèbre auteur braj Bihārī lāl et enfin Prem Sāgar et Bṛj Bilās, les deux classiques des aventures de Krishnā, ces deux derniers ouvrages étant les seuls vraiment populaires au village où ils sont lus même par les femmes dans des éditions avec commentaire en langue courante *(ṭīkā bhāśā)*. Nous avons cependant remarqué chez quelques Brahmanes la présence de plusieurs Gīt Govind et de deux Bihārī Ratnākar.

Barbier, ou, en ce qui concerne le mari, pour montrer sa femme à d'éventuels acquéreurs ? Il apparaît bien en effet qu'un des rôles de ces melā est d'être d'immenses foires aux femmes.

Ce rôle nous semble d'une grande importance dans le fonctionnement de la société, car non seulement les Kirar, mais également les autres castes « moyennes » ou « inférieures » de la région comme les Ahir, les Rāvat, les Gūjar, les Kāchhi, les Gõhje (Chaukidar), les Nai, les Dhobi (Blanchisseurs) et les Chamar ont des systèmes analogues de mariages secondaires et prennent une part active à ces foires. On peut dire sans crainte de se tromper que ces systèmes de mariages secondaires intéressent, dans les seules limites de l'Inde centrale, des millions de personnes. Or il y a certainement dans la région que nous connaissons un phénomène général de rareté des femmes pour les mariages principaux. Bien que les causes, probablement complexes, de cette rareté ne nous apparaissent pas encore clairement[23], il semble bien qu'elle soit liée pour une part aux mariages précoces suivis d'une forte mortalité. Cette situation pose un problème d'une ampleur particulière, et qui ne peut être résolu, aux Brahmanes et aux castes « élevées » comme les Vaishya (Marchands), qui autorisent le remariage des veufs mais non celui des veuves. Mais le problème de la difficulté du mariage principal n'a pas moins d'acuité dans toutes les castes « moyennes » et « inférieures » dont nous venons de parler et où l'on constate une tendance à conclure les fiançailles *(sagāī)* des futurs conjoints dès leur plus jeune âge, souvent quand ils n'ont que 2 ans et demi ou 3 ans, et à les marier le plus vite possible vers 7 ou 8 ans. Chez les Kirar, cette tendance se serait accentuée récemment, malgré la nouvelle législation, comme si chacun voulait arriver le premier et le plus tôt possible pour pouvoir caser ses enfants. Toutes les possibilités sont donc exploitées à fond et le nombre des conjoints disponibles dans une génération qui a dépassé à peine ses dix ans est déjà pratiquement nul. Celui donc qui, pour une raison ou une autre, n'a pu avoir son mariage arrangé dans son jeune âge, ou bien le garçon, qui perd son épouse alors qu'il est encore enfant, ne peut plus trouver de conjoint pour un mariage principal. En revanche, étant donné toujours le taux élevé de la mortalité juvénile, un certain nombre de jeunes veuves deviennent disponibles, auxquelles s'ajoutent les jeunes femmes vendues par leurs maris ou par les parents de ceux-ci. C'est ce qui explique que pour un jeune veuf il soit infiniment plus facile de faire un mariage secondaire qu'un mariage principal, bien que les conditions requises (règles de got et de khāndān à observer et dépenses à effectuer) soient sensiblement identiques. Il semble bien qu'une organisation efficace des mariages secondaires soit un des remèdes apportés par les Kirar à la difficulté d'arranger successivement plusieurs mariages principaux et aux problèmes que ceux-ci soulèvent. De telles solutions sont peu orthodoxes et les Brahmanes, appartenant à la caste la plus élevée, ne peuvent pas envisager de les adopter. Nous rencontrons ici un principe indien aux racines profondes : chacun a la morale de sa caste et de son rang. Ce qui est interdit

23. D'après les premiers résultats du recensement de mars 1961, le nombre des hommes excède d'environ 10 millions celui des femmes (sur une population totale d'un peu moins de 440 millions).

à tel niveau peut être considéré comme parfaitement licite à tel autre. Le corollaire en est qu'on est hiérarchiquement classé selon ses actes, individuels ou collectifs. L'idéal végétarien, par exemple, ne se pose pas en interdiction absolue de consommer de la viande, mais celui qui en mange, sans être condamné, se situe par là même, lui et son groupe, à un certain niveau d'impureté dans la société. Les Kirar, en tant que considérés comme « Shudra », et les autres castes « moyennes » (c'est pratiquement l'ensemble des « Shudra » que nous désignons ainsi) et « inférieures » (l'ensemble des « hors-castes » auxquels appartiennent les Chamar) jouissent donc d'une liberté beaucoup plus grande qu'ils paient du prix de leur infériorité dans le système des castes. On doit simplement noter qu'à l'échelle indienne les « Shudra » et les « hors-castes » représentent la grande majorité de la population hindoue — probablement plus de 80 % de celle-ci[24].

Ceci nous ramène à une comparaison entre Kirar et Brahmane, que nous avons déjà essayé d'esquisser ailleurs[25] et qui n'a cessé de s'imposer à nous sur le terrain. A travers le système matrimonial, on peut entrevoir la différence entre la psychologie du Brahmane que l'on marie une fois pour toutes et qui doit subir en ménage un destin invariable fixé par autrui et celle du Kirar qui est bien plus maître de son destin personnel et pour qui le champ des possibles est beaucoup plus vaste, grâce notamment au système des mariages secondaires. Il semble en effet que le Brahmane soit condamné à l'impuissance devant les problèmes que le Kirar résout grâce au mariage secondaire. Tout d'abord, chez les Brahmanes, trop d'hommes (leur nombre est en fait assez considérable pour se remarquer dans les généalogies) n'arrivent pas à se marier et restent vieux garçons à côté d'un nombre important de veuves qui ne sont souvent que des vieilles filles. Ensuite, aucun des problèmes soulevés par la stérilité, la mésentente ou l'adutère ne peut trouver de solution[26].

24. Kingsley Davis dans son ouvrage : *The Population of India and Pakistan* (1951, pp. 166-169) n'est en mesure d'indiquer, en raison de l'imprécision des recensements, que les chiffres suivants pour 1931 (la dernière année où la caste est mentionnée utilement dans le Census of India) :

Brahmanes :	6,37 %	des Hindous
« Hors-castes » :	21 %	

Les castes des Kayastha, des Vaishya et des Rajput (Kshatriya) sont de leur côté signalées (p. 168, 1re colonne) comme étant chacune inférieure en nombre aux Brahmanes (qui sont 15 millions en 1931), ce qui donnerait bien pour l'ensemble des « deux fois nés » (Brahmanes, Kshatriya, Vaishya + Kayastha) un chiffre qui doit se situer aux environs de 20 % du total des Hindous.

25. *Cf.* notre article : « Pour une sociologie phénoménologique de l'Inde », *in Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XXV, 1958.

26. De telles solutions doivent exister à l'intérieur de l'orthodoxie brahmanique sur le plan théorique et même sur le plan pratique, mais dans le cas limité observé à Piparsod, dans le seul cadre duquel nous situons notre comparaison, il semble qu'il y ait chez les Brahmanes une sorte de sclérose et de durcissement de certains principes, d'où la difficulté à sortir de certains dilemmes — peut-être d'ailleurs simplement parce que les solutions de rechange ne sont pas facilement praticables. Les règles de mariage sont en revanche traitées avec une extrême souplesse par les Brahmanes. Il leur arrive de se marier dans le got de leur mère ou de la mère de leur père, le seul got strictement évité semblant être le sien propre. Par ailleurs ils se marient à l'intérieur du village qui compte plusieurs got brahmanes. La moitié environ

Tel Brahmane, qui est un homme dans la force de l'âge, en est réduit à se lamenter en vain sur la stérilité de sa femme et à lui administrer des remèdes de charlatans qui lui coûtent fort cher. Comme nous le faisait remarquer non sans malice un ami kirar, si un Brahmane est trompé par sa femme, il ne lui reste rien d'autre à faire qu'à fermer les yeux et à s'en trouver content. En effet, malgré la sévérité théorique des sanctions contre la femme adultère, il ne peut se permettre de se priver de la seule femme possible pour lui, puisqu'il ne peut se remarier tant qu'elle est en vie.



Pour conclure, nous voudrions indiquer sur quelle voie il faut, selon nous, s'engager pour comprendre d'une façon plus approfondie la structure du système de parenté et d'alliance kirar dont nous venons d'exposer les éléments relatifs au mariage. Le mariage n'est en effet qu'un aspect du système de parenté en général[27].

Cette structure, dont nous ne faisons encore qu'entrevoir quelques aspects, ne pourra réellement être dégagée que par une recherche des récurrences d'alliance entre des got. C'est alors que nous saurons si le système kirar correspond au système d'échange généralisé que semblent nous décrire les informateurs lorsqu'ils affirment qu'aucune règle ne concerne les got dans lesquels on *doit* se marier, en dehors des interdits de got qui peuvent passer pour une simple prohibition de l'inceste.

C'est justement ce que nous permettra de vérifier l'approfondissement dans le temps de nos généalogies, approfondissement que nous pensons avoir la possibilité de réaliser avec l'aide des généalogistes professionnels.

Déjà, dans les généalogies que nous avons recueillies, la récurrence, dans deux cas, du mariage dans le got de l'arrière-grand-mère nous paraît intéressante et peut être significative, bien que les intéressés, sensibilisés, nous l'avons vu, à ce sujet, se défendent de toute « normalisation » de ces cas. Il ne serait pas impossible, par exemple, que l'on ait, pour organiser une certaine circularité des échanges, la réplique en positif au niveau des arrière-petits-enfants (ou bien une ou deux générations encore plus bas) des indications négatives de la règle des got au niveau d'une génération donnée. En prenant le cas où par exemple les arrière-arrière-petits-enfants reproduiraient le mariage de leur arrière-arrière-grand-père paternel, il y aurait, toutes les quatre générations, inversion de la règle concernant un got pour les trois générations intermédiaires : ce qui serait interdit pour ces trois générations deviendrait modèle pour la quatrième avec pour conséquence une

des alliances brahmanes se font ainsi *intra muros* à Piparsod. Peut-être cet assouplissement des règles de mariage constitue-t-il le remède que les Brahmanes essaient d'apporter de leur côté au problème posé par la difficulté des mariages principaux.

27. Étant bien entendu que lorsqu'on cherche un système d'alliance on doit s'attendre tout aussi bien à n'en point trouver. Nous ne postulons pas *a priori* l'existence de l'alliance et si nous sommes amené par une série d'indices et de présomptions à formuler les hypothèses qui suivent, il va de soi que ce sont des hypothèses de travail et que seules des confirmations explicites apportées par de nouvelles enquêtes permettront de les étayer et de leur donner une formulation définitive.

série de récurrences dans les règles et dans les mariages à tous les niveaux comme le montre le tableau 8. Mais ceci n'est qu'une hypothèse. Il peut n'y avoir qu'une simple *tendance* en ce sens, perçant ici ou là, comme dans nos deux cas de mariage dans le got de l'arrière-grand-mère, mais non réalisée en système justement parce qu'elle serait en quelque sorte constamment refoulée par la permanence et la non-inversibilité des règles de got négatives. Ces dernières définiraient ainsi comme un îlot plus orthodoxe défendant un système d'échange généralisé posé comme modèle *contre* des systèmes d'échange à circuits fermés qui auraient tendance à s'établir spontanément mais seraient ainsi combattus. Beaucoup d'autres hypothèses, il est vrai, peuvent rendre compte du fait qu'interdire est simplement une autre façon de désigner positivement ce qui est permis ou obligatoire. Nous attendons beaucoup des généalogies que nous fourniront les généalogistes professionnels, ainsi que de leur traitement par fiches perforées pour nous aider à formuler une hypothèse satisfaisante et pour découvrir, si tel est le cas, par-delà la simple indication des got où l'alliance *ne doit pas* se nouer, ceux avec lesquels elle *doit* (implicitement) s'établir.

La question de la *localité* jouera un rôle important dans la détermination des cycles éventuels d'échange de femmes entre got. Ces échanges entre villages ne se traduisent probablement pas non plus par des règles explicites et c'est leur pratique implicite qu'il faudra dégager. Il faudrait suivre sur une profondeur de temps suffisante ce qu'il advient des échanges de femmes par exemple entre telle section du got Chachêriyā de Piparsod et tel got de Ghataī, de Pipasamāy ou de Kharaī. Au tableau 4, dans la généaologie de Ratirām Patel, la fille de Pyāre a épousé un homme dans le got et dans le village de sa tante paternelle. Cela fait donc deux femmes qui ont été données par cette section des Chachêriyā de Piparsod aux Gãgoliyā de Ghataī[28]. S'agit-il de la récupération de deux femmes qui avaient été données antérieurement en sens inverse, ou bien est-ce l'indication d'un mouvement unilatéral des femmes dans l'espace ?

C'est qu'en effet, à côté d'une extension de nos recherches dans le temps, il

28. Le mariage de Hariyān, le fils de Ratirām, avec une femme Gãgoliyā de ghataī ne prouve rien à ce niveau car Māro n'est pas sa vraie tante, Ratirām étant un fils adoptif de Pyāre (il s'est d'ailleurs marié dans le même got et le même village que son père adoptif, car les got à éviter pour lui se trouvaient du côté de son vrai père). Le rôle de l'adoption, que nous n'avons pas eu à aborder ici, est d'une importance considérable dans le système kirar.

Les indices qui laissent supposer d'intéressants schémas d'échange sont nombreux. Par exemple au tableau 5, dans la généalogie de Sukhā Mehte, Bihārī épouse une femme du même got que son oncle Sabāī, bien que d'une localité différente, et un des fils de Sūkhā, Bābū, épouse également une Narẽtiyā ; son frère Mānū enfin est aussi fiancé dans le même got. Cela fait donc dans ce cas-ci trois, bientôt quatre, femmes prises aux Narẽtiyā (localité mise à part) sans qu'il y ait eu récemment dans la famille de femme qui leur soit donnée en retour. De même au tableau 7, dans la généalogie de Rāmratan, deux des enfants de Mūlā, Kallū et Rāmratan, ont épousé une femme dans le got de leur oncle paternel. Pour ces trois femmes prises au got Baṛgoriyā, une seule a été donnée en retour, la sœur aînée de l'oncle, Radhā. D'autre part, il est assez fréquent que des frères épousent des femmes d'un même got et d'un même village. On en a un exemple au tableau 5 avec les deux derniers fils de Sukhā Mehte. Les gens l'expliquent en disant : « Quand on fait l'arrangement pour l'un des frères, on en profite pour le faire aussi pour l'autre. »

faut également en envisager l'extension dans l'espace. Adrian C. Mayer, dans son récent ouvrage *Caste and Kinship in Central India* (pp. 210-211) décrit près d'Indore, dans une région donc assez voisine de celle de Piparsod, un très intéressant processus de déplacement géographique des alliances. Les Rajput marient leurs filles de préférence au nord-ouest et reçoivent leurs femmes plutôt de villages du sud et de l'est. Il y a là les données d'un vaste système de circulation des femmes dont on peut supposer qu'il doit se refermer quelque part sur lui-même. L'existence de tels déplacements dans notre région doit faire l'objet de recherches précises à l'aide de toute une cartographie des alliances dont nous sommes en train de réunir les éléments parallèlement à la préparation de notre *Atlas d'un village indien*. L'étude des généalogies d'un ou deux villages alliés à Piparsod permettrait enfin de procéder à des vérifications et à des comparaisons utiles.

D'autre part, les relations d'alliances créent entre deux groupes tout un ensemble de liens, de prestations, de devoirs dont la situation du *māmā* (oncle maternel) est l'exemple et comme l'incarnation. Non seulement il apporte à sa sœur des cadeaux (généralement sous la forme du *savāgô* ou habillement complet de femme — jupe, voile, soutien-gorge — auquel doit s'ajouter, en bijoux, au moins une paire de bracelets de laque, le coût du tout ne pouvant être inférieur à 25 NF) en diverses occasions et notamment à la fête annuelle du *rakśā bandhan* (fête des frères et des sœurs) en août, mais c'est encore lui qui doit faire certains dons à ses neveux et nièces aux différents moments rituels de leur existence : en particulier lors de leur mariage, où il joue le rôle très important de *bhataiyā* en apportant le *bhāt*, grand panier rempli de vêtements, et lors du décès de leur père (le mari de sa sœur) quand il vient donner et nouer à son neveu le turban qui le consacre nouveau chef de famille. Il faudrait étudier avec précision ce que deviennent ces liens et ces devoirs dans les mariages secondaires, s'ils sont transférés en même temps que la femme vers sa nouvelle demeure et s'ils restent attachés aux enfants lorsque leur mère n'est plus avec eux.

La méthode structurale, telle que nous la comprenons, représente pour nous un constant encouragement à poursuivre sans relâche nos recherches sur le terrain, à rassembler et à connaître les faits d'une façon toujours plus détaillée et plus complète jusqu'à ce que cet ensemble s'organise déjà pour ainsi dire de lui-même, ne serait-ce que dans un certain ordre de complexité et de complétude, et sécrète déjà son propre horizon *avant* même que nous ne fassions intervenir l'analyse structurale. C'est ce qu'exprime bien M. Louis Dumont lorsqu'il écrit : « Il faut observer avec soin les ensembles qui nous sont donnés et voir comment ils s'organisent. En vain croirait-on pouvoir échapper à la complexité (...) en s'attachant à une micrographie d'éléments rituels ou autres arbitrairement choisis pour leur apparente simplicité. Notre chance est au contraire dans la complexité, pourvu que nous sachions l'appréhender dans sa totalité[29]. » Nous avons souvent eu, dans notre village indien, le sentiment de reproduire l'expérience de l'enfant qui assimile sa propre civilisation en progressant parfois avec peine dans un donné complexe, par toute une série d'essais et d'erreurs, mais en acquérant justement ce

29. Louis Dumont, *Une sous-caste de l'Inde du Sud*, Mouton, 1957, p. 316.

genre de compréhension de la totalité et de la réalité vivante des institutions qui l'entourent, et de leurs cadres conceptuels propres. Certes, c'est précisément au dépassement de ces faits vécus et de ces cadres conceptuels que vise l'analyse structurale. Mais le cadre structural plus général où l'on cherche à les intégrer n'est pas un *a priori*, il n'est que la façon la plus économique de mettre ces faits *en rapport;* c'est dire qu'il dépend en définitive des faits et de la manière dont ils ont été observés ou négligés, puisqu'on ne saurait tenir compte de faits dont on ignore même l'existence. Sur cette base la structure reste *à construire*, à déterminer pour chaque cas concret observé, par référence à ce dernier et aux ensembles plus vastes où il s'insère. Le structuralisme nous aide, pour employer une image moderniste, à la façon d'une machine électronique qui débrouille un problème en nous présentant l'ensemble des combinaisons possibles. Grâce à cet élargissement de notre champ conceptuel, nous pouvons choisir, au sein d'un cadre infiniment plus vaste que ne le permettrait la seule expérience du terrain, la meilleure grille pour déchiffrer des problèmes déterminés. Mais encore faut-il à notre sens qu'il y ait problème et qu'il soit déterminé, c'est-à-dire qu'une masse suffisante de documents ait été réunie et que nous éprouvions le besoin d'y voir plus clair. C'est une chance que l'ethnologue, outre les sociétés disparues ou en voie de disparition, étudie aussi des sociétés bien vivantes où il est loisible au chercheur de prolonger et d'approfondir son enquête, de vérifier constamment les résultats obtenus, quitte à remettre « cent fois sur le métier » son ouvrage.

Dans cette tâche précisément, étant donnée la position « en situation » du chercheur parmi les gens qu'il étudie, il nous semble que l'approche phénoménologique permet mieux que toute autre de saisir les « faits » dans leur profondeur vécue sans laquelle ils restent opaques. La phénoménologie, dans ce qu'elle a de moins formel, nous apporte d'abord une *manière*, sensible jusqu'au style (chez Sartre par exemple), de décrire autrui en le saisissant dans ses projets concrets lorsqu'on est soi-même en face de lui un individu situé et daté. L'enquête ethnologique repose sur un contact humain qui ne doit pas être oublié et escamoté dans un faux objectivisme, mais que nous devons pouvoir *utiliser* avec la garantie d'un maximum d'objectivité, car c'est la condition même de la réussite ou de l'échec de notre travail. Or le principal effort de la phénoménologie n'a-t-il pas justement porté sur ce problème : rendre plus objective la description d'un autrui par un être lui-même engagé ? La méthode phénoménologique permet de mettre en lumière, plus clairement qu'ils ne l'ont jamais été, à la fois les liens dialectiques et les points de séparation entre celui qui décrit et celui qui est décrit, de souligner ainsi les concepts inhérents à la pensée du premier et, en même temps, de les « réduire », si bien que les actes, les paroles et les projets vécus du second perdent le moins possible de leur fraîcheur et de leur authenticité dans le récit de l'autre. C'est cela même qui est le secret du dévoilement du sens et de l'intentionalité de la vie d'autrui. L'entreprise de l'ethnologue ne prend elle-même un sens que lorsqu'il se met à entrevoir les « médiations » entre les plans plus généraux de la réalité sociale, économique et culturelle qu'il étudie et le plan des existences individuelles et de leur praxis.

ANNEXE

Tableau 1

Got : Chachêṛiyā *(cacêṛiyā)*

△ Harbajan = ?

△ Bāburāy = o (got) Sildhariyā (village) de Mohrā

△ Chhitariyā
- m o Narẽṭiyā de Tev
  - māmā : Pachepuriyā de Digodi
- a o Sujêmiyā de Jāmkho
  - māmā : Kādheriyā de Piparghār

△ Keshorāy = o Dhasoliyā d'Ākhursī
- māmā : Gasmaniyā d'Agarra

△ Sarvan = o Nīdôniyā de Dulhārā

△ Prabhu
- m+ o Mĕdôliyā de Jalvāsā
  - māmā : Gāgoliyā de Ghaṭar
- a o Baṛgoriyā de Kharei
  - māmā : Khojar de Rātôr

△ Bāle = o Jarāriyā de Barkā

Tableau 2

Mariages dans les got des arrière-grand-mères (parāji ke mẽ)

a) Got Chachêṛiyā

△ Phundi = o Kādhêriyā de Ũchi Barod

△ Mathrā
- m+ o Gasmaniyā de Detkhur
- a o Palekiyā de Kotā

△ Laṭṭu
- m o Narẽtiyā de Dervārā
- a o Rõgaṛ de Ṭôriyā

△ Lachho = o Kādhêriyā de Lohādevī

b) Got Chachêṛiyā

△ Girdhāri = o Baṛgoriyā de Ākhursī

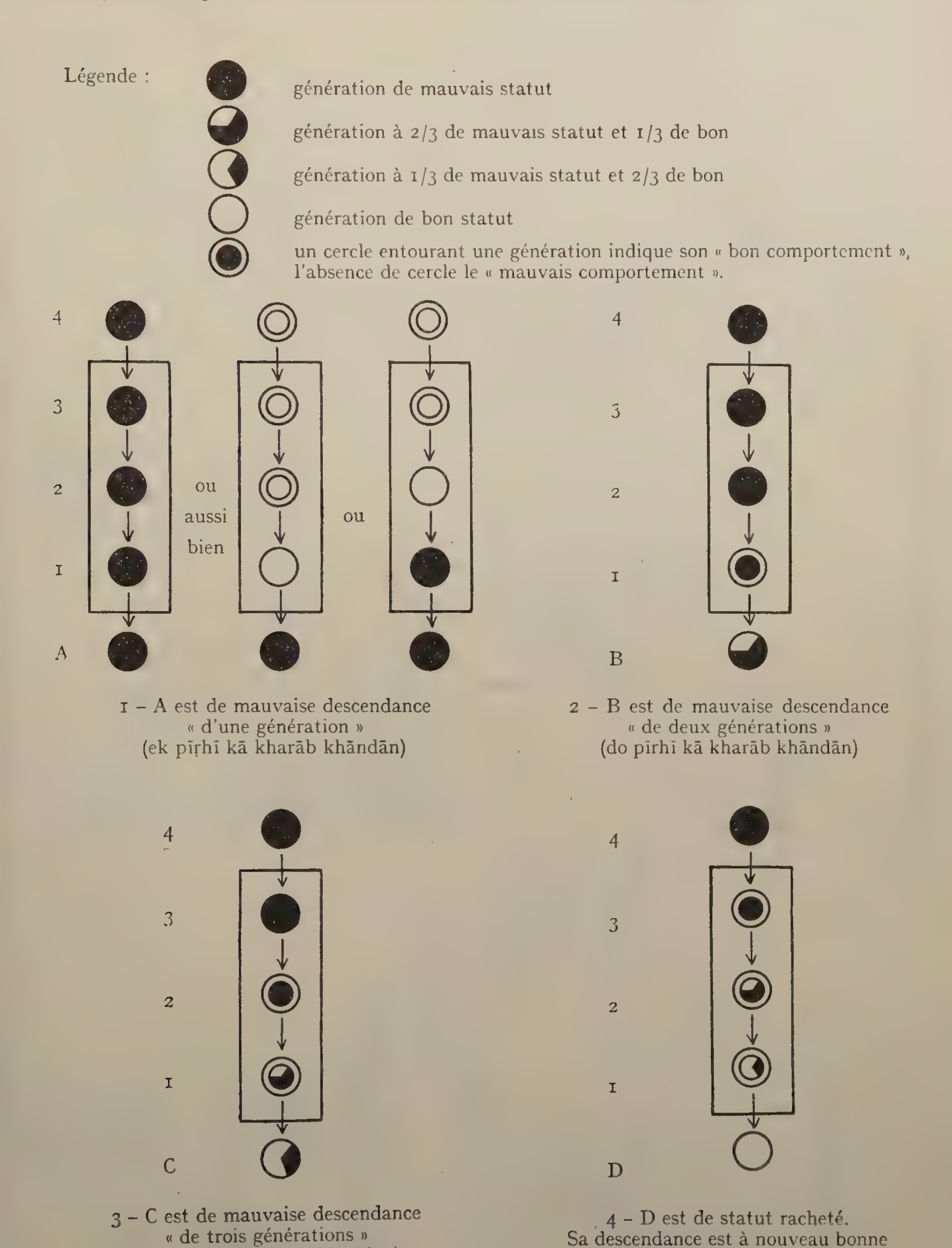
△ Buṭā = o Surelô de Pararkherā

△ Keshorāy = o Bijôriyā de Bilvarā

△ Mānā = o Baṛgoriyā de Karei

Tableau 3

Les différentes possibilités de statut en fonction des trois générations antérieures



1 – A est de mauvaise descendance « d'une génération » (ek pīṛhī kā kharāb khāndān)

2 – B est de mauvaise descendance « de deux générations » (do pirhī kā kharāb khāndān)

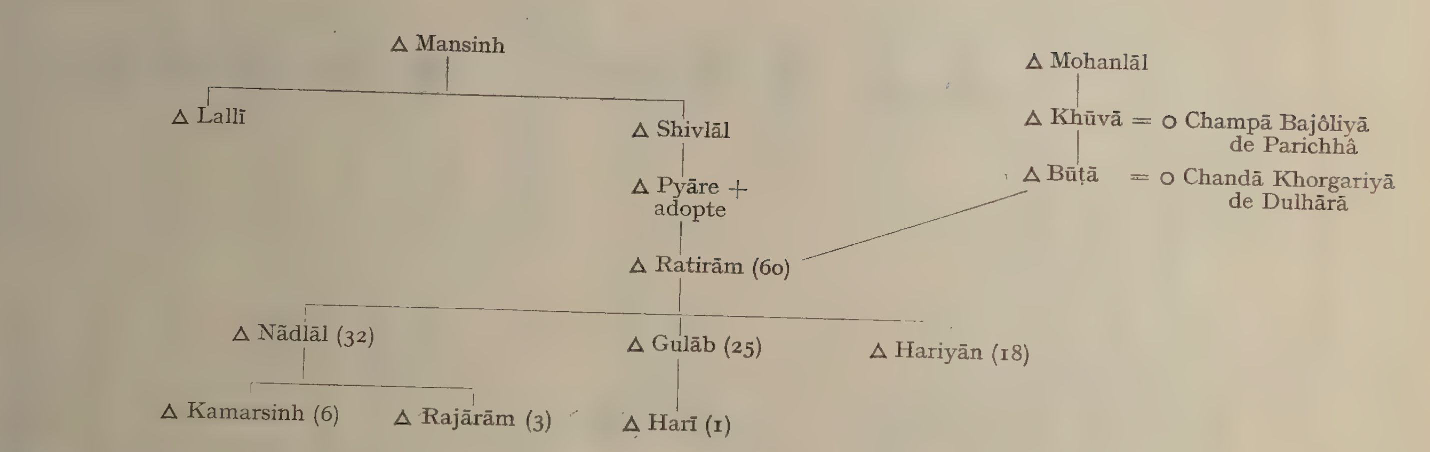
3 – C est de mauvaise descendance « de trois générations » (tīn pīṛhī kā kharāb khāndān)

4 – D est de statut racheté. Sa descendance est à nouveau bonne

TABLEAU 4

Généalogie (mémorisée) du Patel kirār Ratirām

Got : Chachêriyā



Enfants de Mansinh

	Δ Lallī	Δ Shivlāl
	‖ m	‖ m
(nom)	Pācho	Parvo
(got)	?	Mĕdôliyā
(village)	Sīgrāi	Tēduā
(père)	?	?

Enfants de Lalli

o Jīniyā
‖ m
Phêlī
Kādhêriyā
Besī

o Nato +	Δ Pyāre +	o Gãgo (60)
‖ m	‖ m	‖ m
Pannu	Janko	Chhote
Jarāriyā	Baṛgoriyā	Gãgoliyā
Rātôr	Pipasamāy	Ghaṭāī
?	fille de Kanheiyā	?

Enfants de Pyāre

o Māro (42)	Δ Ratirâm (60) (adopté) (fils de Būṭā, parent éloigné de Pyāre)
‖ m	‖ m
Thākurlāl	Lāṛu
Gãgoliyā	Baṛgoriyā
Ghaṭāī	Pipasamāy
fils de Paramsukh	fille de Bajnā
	māmā : Sujêmiyā de Dholāgaṛh

Enfants de Ratirām

o Mā^{n}no +	o Bī^{n}jā (33)	Δ Nãdlāl (32)	Δ Gulāb (25)	Δ Hariyān (18)
‖ m	‖ m	‖ m	‖ m	‖ m
Rāmcharan	Jīvanlāl	Naṭiyā	Kasturī	Sabbo
Narẽtiyā	?	Jarāriyā	Narẽtiyā	Gãgoliyā
Bhagvāso	Kudôniyā	Ṭharrā	Kanākherī	Ghaṭai
fils de Gayajit	fils de Baluā	fille de Siriyā	fils de Rampāl	fils de Amarlāl

TABLEAU 5

Généalogie (mémorisée) de Sukhā Mehte Nambardār

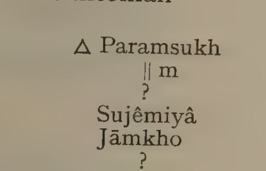


Got : Chachêriyā

(s. d. = sans descendance)

```
                                                                         ?
                                                              ┌──────────┴──────────┐
                                                           Santoman                Nīke
                                        ┌──────────────────────┼─────────────────┐
                                   Paramsukh                Hansrāj            Rādhe
                                    adopte                     │                 │
                                                               │                 │
                                    Hirālāl                    │                 │
                                (fils de Hansrāj)              │                 │
               ┌ ─ ─ ─ ─ ─ ─ ─ ─ ─ ─ ─ ┤                       ↓                 ↓
           Bhagchand                 ├────────┐             maisons           maisons
               │                   Sabāī    Gabbu          actuelles         actuelles
       ┌───────┴──────┐             / \      s. d.            de                de
    Bihārī +       Deosinh +       o   o                     Sibbu           Harchandī
       │             s. d.                                   Gôre              Lampī
   Sūkhā (52)                                                Goklā
       │
 ┌─────┴─────┬──────────┬──────────┬──────────┐
Jagannāth (32) Narān (25) Parsā (23) Bābū (20) Mānū (16)
```

Enfants de Santoman



Δ Paramsukh
|| m
?
Sujêmiyâ
Jāmkho
?

Δ Hansrāj

Δ Rādhe

Enfant de Paramsukh

Δ Hirālāl (adopté) (fils de Hansrāj)
m // ?   \\ m2 ?

Roha Bijvās Mārôrā fille de Sibbu	Bhaggo Narẽtiyā Dervār fille de Lachhmanā (?)	? ? Raypur ? s. d.

Enfants de Bhagchand

△ Bihārī ‖ Gyāso Narẽtiyā Kharaī (ou Kharei) fille de Punna	△ Deosinh ‖ m Kesar Gasmaniyā Fatehpur fille de Kumnā

Enfants de Sabāī

○ Keshar ‖ m Sundarlāl Gãgoliyā Ghaṭaī fils de Kesaiyā	○ Sundar ‖ m Phundī Bijvas Bilvarā fils de Devlāl

Enfant de Bihārī

△ Sūkhā

m1 Chandrā Baṛêriyā Ganeshkherā fille de Ganeshā māmā : Kirodiyā de Kãkrô	m2 Phūlā Baṛgoriyā Ākhursī fille de Kunjā māmā : Kãdheriyā de Kaprānô

Enfants de Sukhā

(2) △ Jagannāth ‖ m Mīrā Parhār Komrāhuā fille de Lacchī	(1) ○ Bījā ‖ m Badrī Dhasoliyā Bachhôrā fils de Jivanlāl	(2) ○ Dhano ‖ m Himatā Kãdhêriyā Besī fils de Būtā	(1) △ Narān ‖ m Dānkũgar Sildhāriyā Dervārā fils de Godā
(2) △ Parsā ‖ m Danāmanti Losĩgāriyā Barvê fille de Gayājit	(1) △ Bābū ‖ m Jivande Narẽtiyā Kanākherī fille de Samaliyā	(1) △ Mānū ⋮ fiançailles (sagai) ? Narẽtiyā Kanākherī fille de Salāb	

TABLEAU 6

Généalogie (mémorisée) de Chintū Kirār

Got : Chachêriyā

(Les noms précédés d'un astérisque ont été modifiés)
(s. d. = sans descendance)

Santoman — Nīke

Santoman
↓
Sūkhā Mehte

Nīke
|
Rāmbakas
|
* Sachadevā — * Parsū

* Sachadevā
↓
autres maisons

* Parsū
|
* Phêlī — * Kanheiyā s. d.

* Phêlī
|
* Gulāb +
|
* Chintū (25)
|
bébé (1)

Enfants de Rāmbakas

	△ * Sachadevā	△ * Ratnū	△ * Parsū
	‖	‖ m	‖ m
(got)	Bijôriyā	?	Khorgariyā
(village)	Bilvarā	?	Dulhārā

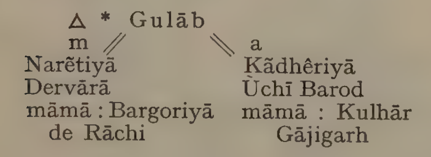
Enfants de Parsū

△ * Phêlī +
‖ m
Chandrā
Gāgoliyā
Barbê
māmā n° 1 : Rasêriyā de Marorā
māmā n° 2 : Baṛheriyā de Navgaõ (frère de la seconde femme — Karī — du père de Chandrā)

△ * Kanheiyā +
‖ m
Dhasoliyā
Àkhursī
s. d.

○ * Phūlā (55)
‖ m
Kādhêriyā
Parichhā

Enfants de Phêlī



Enfants de Gulāb

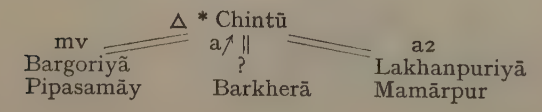


TABLEAU 7

Généalogie (mémorisée) de Rāmratan

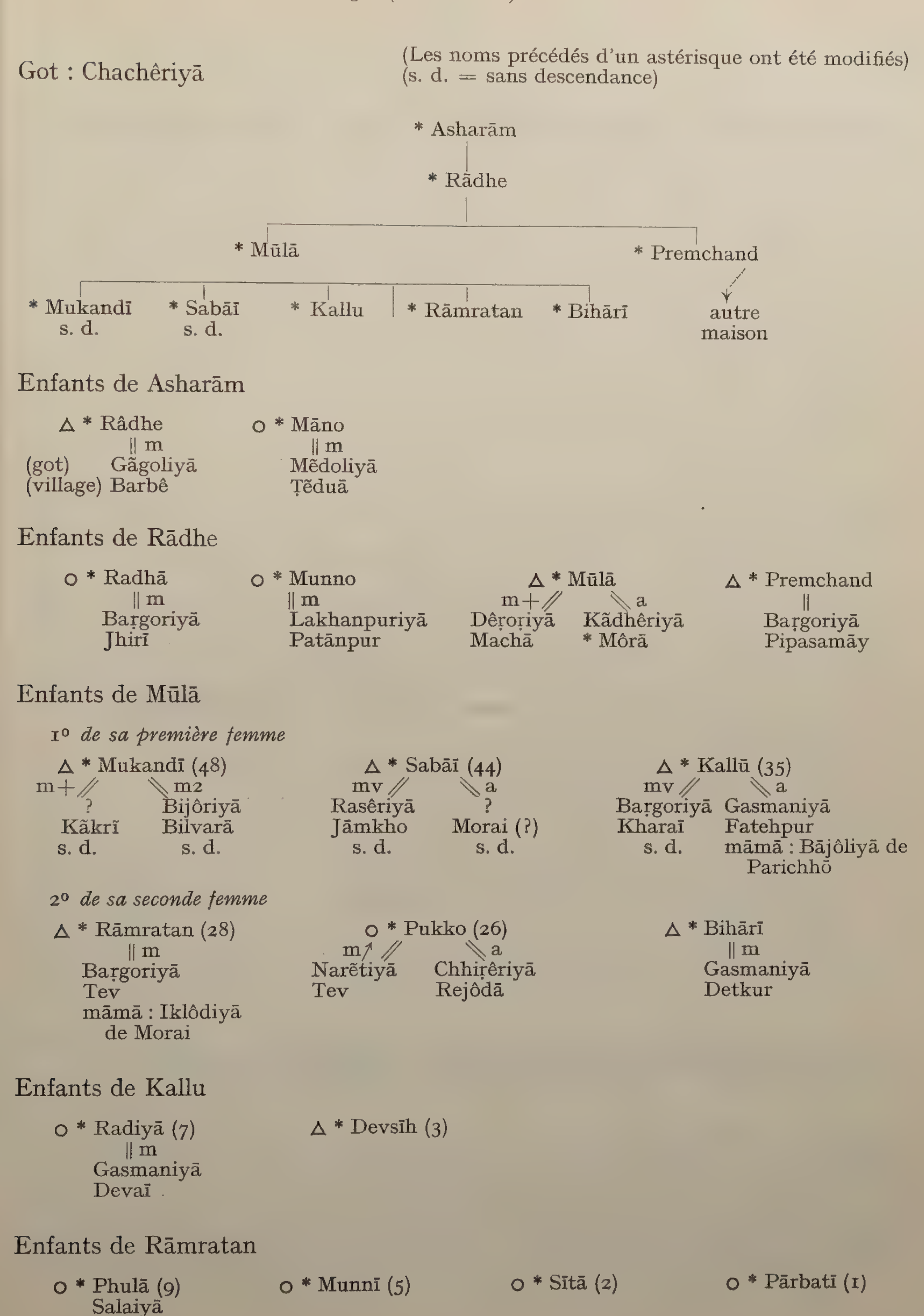


TABLEAU 8

⋮			
12	= B		
11	= N		
10	= O		
9	= P		
8	= B	P + O + N impossibles	*B possible*
7	= N	B + P + O impossibles	(B impossible)
6	= O	N + B + P impossibles	(B impossible)
5	= P	O + N + B impossibles	(B impossible)
4	= B	P + O + N impossibles	*B possible*
3	= N	B + P + O impossibles	(B impossible)
2	= O	N + B + P impossibles	(B impossible)
1	= P	O + N + B impossibles	(B impossible)
0	= B	P + O + N impossibles	*B possible*

L'inversion, toutes les quatre générations, de la règle d'alliance concernant un got (B), conduit chaque génération à reproduire le schéma d'alliance des trisaïeuls.

L'HOMME-HYÈNE DANS LA TRADITION SOUDANAISE*

par

G. CALAME-GRIAULE et Z. LIGERS*

L'homme-hyène, variante africaine du loup-garou, est l'objet d'une croyance encore très vivante dans la région du Moyen-Niger et fournit le thème de nombreux contes populaires. Nous présentons ici un ensemble de ces contes, recueillis dans les villages riverains du Niger, au cours d'une enquête menée dans la zone située entre Diafarabé et Akka, soit en plein habitat bozo comme l'attestent la majorité des contes publiés, dont huit sur douze proviennent d'informateurs bozo. Mais les populations qui vivent en contact avec les Bozo dans cette région connaissent l'homme-hyène et possèdent une tradition à son sujet[1].

La plupart des récits sont bâtis sur une opposition entre un monstre, mi-homme mi-animal (le plus souvent hyène), qui terrorise une contrée en dévorant ses habitants, et un héros libérateur qui, après une lutte plus ou moins vive, met le monstre à mort. Le conte-type comprend donc deux parties, l'une purement négative comprenant les exploits destructeurs du héros négatif (le monstre), et la seconde positive contant la lutte victorieuse du héros libérateur et le rétablissement de l'ordre. Bien que ces deux parties soient inégalement développées dans tous les contes, elles existent toujours, et le but de notre analyse est précisément de montrer l'importance et la signification symbolique de ce dualisme en le replaçant dans le contexte mythique et psychologique des populations soudanaises. Nous verrons d'autre part nos héros s'intégrer dans l'ensemble des personnages

* M. Ligers a recueilli sur les bords du Niger quelques-uns des contes (nos 3, 4, 5, 6, 8 et 9) qui servent de base à l'interprétation structurale ici proposée, et a ainsi fourni à cette étude son point de départ. G. C.-G.

1. Le nom bozo de l'homme-hyène est *kverenkvere* (*kvoïrenkvoïre* ou *korenkore* selon les dialectes) ; il signifie « celui qui se métamorphose ». En peul on l'appelle *waylitoru (waylutoro, veletoro)*, de *waylitde*, « se changer ». En bambara il est *ma dumba*, « le mangeur d'hommes » ; en songhay *koro boro ñari*, « hyène mangeuse d'hommes » ; en dogon, *bibile bilene*, « faiseur de métamorphoses ». Bien que l'hyène n'apparaisse que dans l'expression songhay, nous employons le nom d' « homme-hyène » pour des raisons qui seront développées ci-dessous ; nous nous servirons aussi parfois du mot bozo, dont la sonorité est très expressive.

de la littérature orale, et particulièrement des fables qui procèdent du même dualisme, comme l'un de nous a tenté de le démontrer ailleurs[2].

Nous nous sommes efforcés d'abord de classer les récits par ordre d'intérêt croissant, en notant au fur et à mesure certains détails significatifs, pour les regrouper ensuite avec ceux que nous a fournis l'enquête et dégager ainsi la structure des contes de ce type.

Dans les trois premiers récits, d'inégale longueur, le narrateur prétend avoir été le témoin de l'aventure ou la tenir d'un témoin direct ; ce fait confirme le caractère actuel de la tradition relative à l'homme-hyène.

1. Témoignage d'un jeune Bozo d'une douzaine d'années, élève de l'école de Youarou, sur le lac Débo.

> Sa sœur se rendait en pirogue à Dirêma avec son mari. Ils naviguaient près de la rive lorsqu'une hyène les attaqua, bien que ce fût en plein jour[3]. L'homme faillit être saisi, mais il réussit à pousser la pirogue au large. L'être étrange était entré dans l'eau jusqu'aux genoux ; il était en tous points semblable à une hyène, mais parlait d'une voix nasillarde et leur reprochait de l'abandonner.

Dans ce récit l'opposition est simplifiée au maximum et il n'y a pas de lutte proprement dite ; certains éléments sont pourtant à remarquer : le personnage féminin qui accompagne le « héros » ; le fait que le couple échappe au monstre grâce à l'eau, dans laquelle on présume que celui-ci ne peut pénétrer plus avant ; enfin l'aspect même du personnage monstrueux, hyène parlant comme un homme, mais d'une voix nasillarde.

2. Témoignage d'un Dogon adulte de la région de Sanga, d'après le récit d'un vieux Bozo[4] (l'événement relaté serait contemporain).

> Un Bozo, qui avait beaucoup d'enfants, vivait dans le village de Sofara. Comme il était trop pauvre pour nourrir sa nombreuse famille, il se changeait en hyène la nuit pour se procurer du gibier. S'il ne rencontrait aucun animal, il s'attaquait même à l'homme. Se trouvant trop vieux pour continuer ce métier, il transforma son fils en hyène et l'envoya à sa place. Malheureusement il mourut pendant une absence de ce fils sans lui avoir appris la formule qu'il fallait prononcer pour retrouver sa forme humaine. Le fils est donc resté hyène et a été chassé du village. Mais, comme il revenait

2. G. Calame-Griaule, « Ésotérisme et fabulation au Soudan », *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, t. XVI, sér. B, nº 3-4, juil.-oct. 1934.

3. L'homme-hyène se manifeste généralement de nuit, comme on le verra plus loin.

4. Les Dogon et les Bozo sont étroitement unis par la parenté appelée communément « à plaisanterie », et qu'il semble plus juste, après M. Griaule, de nommer « alliance cathartique » (*cf. Africa*, vol. XVIII, oct. 1948). On remarquera que cette histoire est donnée comme bozo ; nous verrons cependant plus loin ce qu'elle semble avoir de typiquement dogon (cf. ci-dessous, p. 108, n. 24).

toujours hurler aux alentours et déterrer les morts dans le cimetière, les habitants du village se sont mis à lui donner régulièrement de la nourriture, et depuis il ne touche plus aux morts.

On ne trouve pas dans ce texte de héros à proprement parler ; l'opposition est construite entre les habitants du village, représentant la société humaine, et un être qui, par la faute de son père, a perdu sa condition d'homme, la regrette et nuit aux hommes ; ceux-ci instituent une sorte de culte pour le neutraliser. Notons aussi le caractère « magique » de la métamorphose, qui a lieu à l'aide d'une formule.

3. Témoignage du chef du fleuve bozo de Koa[5].

Des Peul se rendirent chez un guérisseur bozo et lui demandèrent des recettes pour empêcher les bêtes féroces de ravager leurs troupeaux. Le guérisseur leur donna ce qu'ils voulurent, et pendant le mois suivant les bergers ne perdirent aucun animal ; c'était justement ce même guérisseur qui se changeait en lion ou en hyène pour dévorer leurs bœufs. En récompense les bergers lui promirent trois bœufs bien gras, mais ils ne tinrent pas leur promesse et partirent précipitamment sans prendre congé de lui. Le Bozo les suivit sous sa forme humaine. Mais il ne pouvait traverser le fleuve ; car pour les êtres de son espèce il y a un interdit sur la traversée de l'eau : ils ne savent pas nager, et, de plus, leurs pouvoirs perdent toute efficacité dans l'eau. Il alla donc trouver notre informateur, qui se trouvait alors à Sofara, et lui demanda de lui faire traverser le fleuve en pirogue ; entre temps les Peul avaient pris une bonne avance. Le chef du fleuve commença par refuser, cet homme qui parlait du nez et qui avait des dents rouges et limées en pointe ne lui inspirant pas confiance.

« Pourquoi ne veux-tu pas me passer ?

— Parce que tu es un *kverenkvere.*

— C'est faux, je ne suis pas ce que tu dis. Parlons d'autre chose.

— Pourtant il y a beaucoup de mouches qui te suivent, autour de ta bouche, sur ta tête, partout.

— Quel bavard ! Traverse-moi tout de suite, et je te donnerai ce que tu voudras. »

Le chef consentit alors ; d'autres Bozo auraient voulu le passer, mais il décida que ce serait lui parce qu'il était le plus vieux. Un peu avant d'accoster, il demanda à son passager de le payer, mais celui-ci refusa, disant qu'il ne pouvait le faire avant d'être monté sur la berge. Le chef du fleuve demeurant inflexible, il voulut sauter, mais la pirogue était trop loin de la rive. Il se décida finalement à payer, et ils accostèrent. L'homme demanda au chef du fleuve de l'accompagner un peu, en lui promettant de ne pas le manger. Lorsqu'ils aperçurent les Peul, le *kverenkvere* ordonna à son compagnon de s'en retourner ; celui-ci vit nettement les yeux de son interlocuteur devenir semblables à ceux d'un lion. Il s'en fut au plus vite, mais se cacha un peu plus loin pour observer la scène. Le *kverenkvere* fit

5. Le « chef du fleuve » est l'agent des rites sur la portion du fleuve qui est affectée à l'agglomération dont il est le chef (*cf.* G. Dieterlen et Z. Ligers, « Un objet rituel bozo, le *maniyalo* », *Journal de la Société des Africanistes*, t. XXVIII, 1958, p. 33).

pousser sur ses joues de longs poils et des moustaches de lion. Quant aux griffes, elles ne purent sortir avant la queue et sa touffe, qui apparurent d'ailleurs peu après. Il se coucha sur le sol. Les Peul qui arrivaient en riant et en plaisantant ne s'aperçurent pas de sa présence. Notre informateur se faisait tout petit dans sa cachette. Lorsque les bergers arrivèrent à sa hauteur, le lion se jeta sur eux. Après avoir vainement essayé de se défendre, ils prirent la fuite et traversèrent le fleuve à la nage. Notre informateur, tout à fait éclairé sur la nature du *kverenkvere*, remonta dans sa pirogue. Le lion poursuivit le troupeau des Peul, tuant des quantités de bœufs, mangeant une partie de la viande et laissant le reste pourrir sur place.

Les Peul allèrent trouver un chasseur pour lui demander de tuer le monstre. Ce dernier en eut vent, reprit sa forme humaine et alla dans le village ; il craignait les chasseurs, car ceux-ci fabriquent des balles de cuivre rouge qui tuent les êtres de son espèce. Il se trouvait assis sous un arbre au milieu des villageois, lorsque ceux-ci le reconnurent à ses crocs et aux mouches qui voltigeaient autour de sa bouche. Tandis qu'ils hésitaient à le tuer, un jeune Bobo lui tira une flèche en pleine poitrine ; le monstre lui demanda d'en tirer une seconde[6] ; le jeune homme refusa, disant : « Une seule doit suffire. » Le *kverenkvere* tomba mort et son cadavre fut jeté dans un grand marigot hors du village.

Ce récit détaillé est cette fois un véritable conte, déguisé en témoignage personnel et probablement inspiré par un « fait divers » : on peut en effet supposer que des bergers peul, voyant leurs troupeaux attaqués par les fauves, aient demandé des amulettes protectrices à un guérisseur bozo et aient attribué leur inefficacité à la vengeance du magicien non rétribué. Il faut aussi sans doute voir une certaine ironie des Bozo à l'égard des Peul dans l'anecdote initiale, et ceci pourrait inciter à mettre en question les rapports sociaux des deux populations. Mais les éléments qui intéressent notre analyse ont trait à la personne du monstre et à celle du héros libérateur que nous voyons apparaître pour la première fois sous l'aspect positif de tueur du monstre. Reprenons ces éléments grâce auxquels commence à se préciser la figure de nos deux personnages.

Sous sa forme humaine, le monstre est un guérisseur bozo ; il éveille la méfiance par sa voix nasillarde (cf. récit 1), ses dents rouges et limées en pointes, les mouches qui le suivent (indice d'une odeur nauséabonde). Du point de vue moral, il est vindicatif, de mauvaise foi, et craint par-dessus tout d'être identifié comme un *kverenkvere ;* il redoute l'eau, car il ne peut nager et perd tout son pouvoir au contact de cet élément (cf. récit 1). Lorsqu'il se métamorphose en animal (ici en lion, mais il peut aussi se changer en hyène, comme on nous le précise au début du récit), il commence par les yeux (qui intimident le témoin), puis fait pousser des poils et des moustaches sur son visage ; l'apparition de la queue, puis des griffes, complète la transformation ; il est évident qu'il s'agit là d'éléments essentiels et symboliques dont nous reconnaîtrons tout à l'heure l'intérêt.

Le personnage du héros est moins détaillé ; nous savons seulement qu'il s'agit

6. On assure qu'il ne faut jamais frapper le monstre une seconde fois, ni à plus forte raison davantage, car il se multiplie en autant de monstres qu'il reçoit de coups.

d'un jeune chasseur bobo, donc étranger aux Bozo, et que c'est d'une flèche en pleine poitrine qu'il tue le monstre, faisant preuve de promptitude et d'autorité ; de sagesse aussi, car il refuse de se laisser prendre à une dernière ruse.

Les trois récits suivants sont du même type, c'est pourquoi nous les avons groupés ensemble. Ils mettent l'accent, non sur le monstre, mais sur le personnage du héros, accompagné d'un personnage féminin dont nous verrons peu à peu se préciser l'intérêt, et parfois aussi d'un camarade qui peut agir en son nom.

4. Ce récit, conté par une vieille femme bozo, se présente sous forme de vérité générale puis s'achève en conte.

> Si un jeune homme se présente chez un forgeron pour lui commander la lance qu'on appelle en peul *gâval*, le *kverenkvere* vient aussi. Tout de suite il demande au jeune homme :
> « Pourquoi fais-tu fabriquer ce *gâval ?*
> — J'ai entendu dire qu'il y avait un homme-hyène quelque part.
> — Es-tu bien préparé ? C'est très dangereux de s'attaquer à un homme-hyène. »
> C'est ainsi que l'on apprend que l'on a affaire à l'homme-hyène en personne. Il pose encore d'autres questions :
> « Avec quoi peux-tu le tuer ?
> — Je veux le tuer avec ce *gâval.*
> — Et s'il n'entre pas dans son corps ?
> — Alors je prendrai telle espèce de harpon. »
> Et le dialogue se poursuit ; on passe en revue toutes les armes, mais l'homme-hyène se garde bien de préciser laquelle est dangereuse pour lui (car chacun a la sienne). Il repart ensuite dans la brousse. Le chasseur, armé de son *gâval,* se met en route le soir pour aller voir sa fiancée dans un autre village ; le *kvenrekvere* l'attend, assis sur la route. En le voyant venir, il dit :
> « Hier c'était pour toi, aujourd'hui c'est pour moi[7]. »
> Mais le chasseur le tue d'un coup de son *gâval.* Pendant ce temps sa fiancée s'inquiète de ne pas le voir venir et part à sa rencontre. La voyant arriver, le jeune homme place le cadavre du monstre au milieu de la route et se cache. La jeune fille arrive, entoure de ses bras le cou du monstre et essaie de le tuer. Son fiancé lui crie :
> « Doucement, il est déjà mort.
> — Même s'il n'était pas mort, dit-elle, c'est ainsi que je ferais. »

5. La version suivante, contée par un vieux Bozo de Mopti, met en scène un second couple, complémentaire du premier.

> Deux camarades habitaient des villages voisins entre lesquels se trouvait un homme-hyène. Chacun d'eux avait son amie dans le village de l'autre. L'une des jeunes filles fit dire à son ami que s'il avait peur de venir la voir, elle lui enverrait un pagne en échange de son pantalon et viendrait elle-même ; la seconde jeune fille l'imita. Ainsi défiés, les deux jeunes gens

7. Allusion à leur conversation précédente.

se mirent en chemin, par une nuit de tornade ; il pleuvait à verse et la lune était invisible. Le premier arriva devant le trou du monstre et y pénétra ; il y trouva les têtes, les pieds et les mains des victimes précédentes. Son camarade arriva peu après et s'arrêta devant le trou. Celui qui était dedans lui jeta une tête en grondant.

« C'est la tête d'un homme, dit l'autre, le prenant pour l'homme-hyène. Tu voudrais bien me manger aussi ! »

Il pénétra dans le trou en brandissant son *gával*. La lance passa au-dessus de la tête de son camarade, qu'il se mit à frapper à coups de poing.

« Tu veux donc me tuer, ami ? dit l'autre en se faisant reconnaître.

— Même si tu étais le *kverenkvere* en personne, répondit-il, c'est ainsi que je ferais. »

Ils décidèrent alors de s'asseoir chacun d'un côté du trou et attendirent. Peu après l'homme-hyène arriva ; on voyait se profiler sur le ciel sa silhouette chargée d'un cadavre qu'il portait sur la tête. Il se parlait à lui-même et disait : « Aujourd'hui on mange, demain on mangera, après-demain on rongera les os. » Arrivé devant son trou, il jeta le cadavre à terre et pénétra à l'intérieur à reculons. Lorsqu'il fut enfoncé jusqu'à mi-corps, les deux jeunes gens attrapèrent chacun une patte de derrière et tirèrent de manière à l'écarteler.

6. Une autre version du même conte a été fournie par un forgeron bozo.

Deux camarades habitaient un même village ; l'un d'eux avait une fiancée dans le village voisin. La jeune fille les défia tous deux disant : « Avez-vous peur de venir me voir ? » Ils attendirent minuit, puis l'ami du fiancé partit chercher la jeune fille. Il arriva sans encombre chez elle, mais sur le chemin du retour, un homme-hyène voulut les dévorer. Le jeune homme lui déchira le ventre d'un bon coup de son couteau à deux lames jumelées. Ensuite il fit coucher la jeune fille sous le cadavre et partit chez le fiancé. Il arriva en courant et criant : « Lève-toi, mon camarade, l'homme-hyène mange ta fiancée ! » Le jeune homme, qui dormait nu, enroula sa couverture comme un pagne et courut vers le monstre qu'il se mit à frapper de ses poings. Sa fiancée lui cria :

« Doucement, il est déjà mort !

— Même s'il n'était pas mort, dit-il, c'est ainsi que je ferais. »

« De ces deux hommes, lequel est le plus courageux », demande le narrateur à la fin du récit ; et la réponse est : « Le fiancé, car il est parti sans arme ni pantalon. »

Ces trois contes nous apportent quelques données nouvelles sur la personnalité du monstre : sous sa forme humaine, il peut aller et venir dans le village, mais, sous sa forme animale, son domaine est la brousse ; il élit généralement domicile au bord d'un chemin qui conduit d'un village à l'autre (on dit couramment qu'il « coupe la route » entre deux villages), et il s'attaque aux passants, particulièrement (dans ces contes) aux amoureux qui cherchent à se rejoindre d'un village à l'autre. Il semble donc être un élément hostile à l'amour, à la fécondité, et nous voyons se dessiner ici l'opposition : brousse (vie sauvage, stérilité)/village (civilisation, fécondité). C'est la nuit qu'il se met en chasse ; sa demeure est un trou

dans lequel il pénètre à reculons ; il dévore ses victimes humaines à l'exception de la tête, des pieds et des mains.

Du côté du « héros », nous trouvons dans ces contes une certaine complexité : le couple unique du conte 4 se dédouble en deux couples « croisés » au conte 5 (« chacun d'eux avait son amie dans le village de l'autre ») ; dans le conte 6 nous n'avons qu'une seule femme en face de deux hommes, mais le « camarade » se substitue au héros, qui semble être lui-même quelque peu androgyne, car il s'habille en femme (« il enroula sa couverture comme un pagne ») et attaque le monstre à coups de poing, comme la jeune fille du conte 4. Ce changement de sexe était d'ailleurs déjà suggéré dans le conte 5 (l'échange de vêtements et de conduites proposé par les jeunes filles) : il s'agissait d'une mise au défi des hommes par les femmes, élément qui, s'il est absent du conte 4, se retrouve au conte 6. Retenons aussi la mise à l'épreuve qui se retrouve dans les trois contes : de la femme par l'homme (conte 4), du second héros par le premier (conte 5) et du premier par le second (conte 6). Enfin le symbole de la jeune fille couchée sous le monstre nous paraît avoir une signification sexuelle, qui se verra confirmée par les contes suivants.

7. Le narrateur de ce conte est un jeune Mossi élevé au milieu des Peul ; il le tenait d'une vieille femme peul de Fatouma ; nous pouvons donc le considérer comme une version peul du thème de l'homme-hyène.

> Un jeune homme allait toujours chercher des femmes dans un village voisin du sien ; pendant plusieurs années, il ne fit rien d'autre, ignorant qu'un homme-hyène avait son trou juste entre les deux villages. Un soir qu'il passait à son habitude une agréable veillée au milieu des jeunes filles qui filaient le coton en racontant des histoires, son amie lui dit : « Tu n'es pas brave, toi qui viens toujours me voir au crépuscule. Si tu étais vraiment courageux, tu viendrais à minuit. » Le jeune homme promit de le faire. La nuit suivante, il attendit minuit, et prit son sabre et sa lance. « Où vas-tu ? lui demanda son camarade. D'habitude tu ne prends ni sabre ni lance ; ce soir tu as peur comme jamais tu n'as eu peur. » Il partit sans répondre, L'homme-hyène était installé au milieu de la route et surveillait les deux directions. Il disait : « *Na inaha ina na, Mahammadaya tunu nay*[8]. Il y a trois jours que je n'ai pas mangé ; Dieu peut m'aider aujourd'hui à trouver de la nourriture. » Le jeune homme l'entendit ; il avait honte de retourner dans son village, mais son cœur hésitait et lui disait tantôt : « Va ! », tantôt : « Si tu meurs, c'en est fini de toi. » Enfin le courage l'emporta. Il s'approcha du monstre qui, en l'apercevant, se mit à courir en soulevant la poussière autour de lui. La tête du jeune homme ne tourna pas. L'homme-hyène courut ainsi trois fois en soulevant la poussière ; le jeune homme posa sa lance et son couteau sur le sol, et tous deux se trouvèrent face à face, prêts à la lutte. Le monstre dit de sa voix nasillarde : « Luttons, et si je gagne, je te mangerai. » Le jeune homme répliqua : « Si je suis trois fois vainqueur, je te tuerai. » Chacun prit un peu de recul, mais le jeune homme resta près

8. C'est la profession de foi coranique, déformée par la voix nasillarde du monstre. On trouvera dans plusieurs contes des allusions à l'Islam, qui sont de toute évidence d'introduction récente.

de son couteau. Ils s'empoignèrent, et ce fut la lutte. L'homme-hyène renversa le jeune homme deux fois de suite. « Il ne te reste plus qu'une chance ! » dit-il. Il prit de l'élan et courut vers lui ; son adversaire le saisit par les pattes de derrière et le souleva en l'air, puis le laissa retomber en lui passant les pattes derrière la tête.

« Cela fait une fois, dit le monstre.

— Même si cela en faisait mille, répliqua l'autre, je ne te laisserai pas te relever, car tu me mangerais. »

Il prit son sabre. « Au nom de Dieu, dit le monstre, je te jure de ne pas te manger si tu m'épargnes. » Le jeune homme posa le sabre et prit la lance.

« Qu'est ceci ?

— Un bâton pour te battre et te laisser aller ensuite. »

Il le visa à la poitrine et le perça de part en part ; la lance s'enfonça dans la terre. Il était mort et bien mort. Le héros porta le cadavre au village de son amie. Il trouva jeunes gens et jeunes filles endormis ensemble dans la maison où les jeunes filles filaient le coton ; à côté de son amie se trouvait un autre jeune homme. Il posa le cadavre de l'homme-hyène entre eux. La jeune fille s'éveilla et voulut toucher son voisin, mais elle fut très étonnée, d'abord en sentant la forme de ses oreilles puis en palpant son corps ; elle comprit vite que c'était l'homme-hyène que son ami avait tué, et elle ne s'effraya pas. Le rival s'éveilla à son tour et tâta l'être étrange ; de peur il déféqua en hurlant : « Au secours ! Il y a là un homme-hyène qui va me dévorer ! » Le héros se leva alors et dit : « Tous les hommes ne se valent pas ; tu es mon rival, mais la honte est pour toi. » De honte, en effet, le rival mourut sur-le-champ.

Sur le monstre, ce récit nous apporte peu de détails nouveaux, seule la lutte qui l'oppose au héros est plus développée que dans les contes précédents. Nous retrouvons les mêmes éléments structuraux : défi de la femme et mise à l'épreuve (dont la femme est l'objet, comme dans le conte 4) ; il ne semble pas y avoir d'allusion au changement de sexe du héros (sauf peut-être lorsqu'il change d'arme ?). L'élément sexuel est en revanche très apparent : le monstre est présenté deux fois comme s'opposant à l'union sexuelle, d'abord lorsqu'il « coupe la route » entre les villages des amants, puis lorsqu'il joue le rôle d' « épée de Tristan » entre la femme et le rival du héros. On peut même voir dans son attitude (couché sur la femme au conte 6, à côté d'elle ici) une tentative de coït, forcément vouée à l'insuccès puisqu'il n'est plus qu'un cadavre. Quant au personnage du rival, il semble devoir être interprété comme un dédoublement du monstre, de même que le camarade (qui n'apparaît que comme un comparse peu important) est un dédoublement du héros lui-même. Le rival est la forme humaine du monstre ; la jeune fille constate la métamorphose : ce n'est plus un homme qui est à côté d'elle. Il manifeste sa peur et son impuissance, et meurt une seconde fois.

8. Le conte suivant a été narré par un informateur bozo des environs de Mopti.

Un homme-hyène hantait un village ; il choisissait ses victimes parmi les gens bien nourris, mais s'attaquait de préférence aux jeunes mariés ; après avoir dévoré le mari, il couchait avec la femme pendant trois jours

et la mangeait le quatrième. Les habitants du village étaient las, très las. Un jour ils virent arriver un étranger qui se déclara très savant et capable de venir à bout du monstre ; il proposait de faire absorber une médecine à un jeune homme du village et de l'envoyer au-devant de l'homme-hyène ; dès que celui-ci l'aurait dévoré, il mourrait. Un volontaire se présenta, avala la médecine et alla au-devant du monstre, mais celui-ci prit soin de tirer de son sac une autre médecine qui lui fit vomir la première, de sorte qu'il put dévorer impunément le malheureux, en laissant intacts ses deux poignets. Reprenant sa forme humaine, il apporta les poignets au village en disant aux gens qu'il avait vu dans la brousse un homme-hyène dévorer un jeune homme qu'il pensait être de ce village. Mis au courant, l'étranger déclara qu'il fallait envoyer quelqu'un d'autre, mais le chef lui demanda d'y aller lui-même, ce qu'il accepta après avoir posé ses conditions : devenir chef du village et épouser les femmes du chef actuel ; ce qui lui fut accordé.

L'étranger prit ses bagages et partit à la recherche du monstre. Dès qu'il l'aperçut, il se changea en une très belle jeune fille. A sa vue l'homme-hyène fut comme hypnotisé et manifesta le désir de la posséder. La fausse jeune fille se coucha sur le sol ; il ôta son pantalon et se mit en devoir d'accomplir le coït. Mais les talismans de l'étranger le saisirent au sexe et le paralysèrent ; il se mit à crier. Le héros voulut reprendre sa forme masculine, mais à son tour il en fut empêché par la force magique de son adversaire. « Si je dois mourir, dit le monstre, tu resteras toujours femme. » Mais les talismans de l'étranger ne le lâchèrent pas avant que leur maître ne leur en eût donné l'ordre. Ensuite tous deux luttèrent, le magicien sous sa forme d'homme, et le monstre sous sa forme d'hyène. Tous deux étant de force égale, ils se fatiguèrent longtemps sans résultat. Enfin l'étranger réussit à faire tomber l'hyène et à lui enfoncer deux chevilles de bois pointues dans le cœur, si profondément que sa main même entra dans la blessure. « Tu m'as tué, dit le monstre, mais tu ne pourras plus jamais avoir de rapports avec une femme jusqu'à ta mort. » Il mourut. L'étranger coupa ses deux oreilles et sa queue et rentra au village. Le chef vint à sa rencontre et lui dit :

« Je te donne la chefferie, je te donne mes femmes.

— Je n'ai plus besoin de chefferie, je n'ai plus besoin de femmes. Mais ce que l'homme-hyène m'a fait, je te le fais à toi aussi ; ainsi nous serons perdants tous deux. »

Ce fut le commencement de l'impuissance de l'homme dans le monde.

Ce texte nous confirme de façon très claire ce que nous pressentions dans les précédents, à savoir le changement de sexe du héros qui se révèle ici comme tout à fait androgyne, les appétits sexuels de l'homme-hyène et l'identité symbolique établie entre « manger » et « violer » les femmes ; l'importance du thème de l'impuissance est aussi mise en lumière. Elle s'étend même curieusement au héros lui-même, et cela nous surprendrait si n'apparaissait en même temps un thème tout à fait œdipien : le chef-père envoie le héros à la conquête du monstre ; le héros fait preuve de démesure en prétendant prendre la place de son père et ses femmes (donc sa mère) ; l'impuissance dont il est frappé en est le châtiment. Mais pourquoi frappe-t-il à son tour le chef d'impuissance ? Faut-il voir là une allusion au

fait que le père est condamné à vieillir et qu'ainsi la mère ne sera plus à personne ? C'est peut-être le sens de l'explication étiologique contenue dans la dernière phrase du conte.

Un autre élément nouveau doit retenir notre attention : le sacrifice préliminaire (et volontaire) du jeune homme au monstre ; comme le thème de l'épreuve, présent dans les quatre contes précédents, manque ici, nous serions tentés d'y voir une correspondance. La mise à l'épreuve de la fiancée ou du camarade (qui tenait un peu de la farce), était une atténuation du sens véritable de cet épisode[9].

9. Informateur bozo des environs de Mopti.

> Les jeunes filles de la région de Mopti et du Macina voulaient se rendre au marché de Bandiagara, mais un homme-hyène avait coupé la route. Elles allèrent trouver un jeune homme réputé pour son courage, qui se nommait Djolima, et lui apportèrent de riches présents : vêtements, kola, riz... Il demanda quel service il pouvait leur rendre, et elles dirent :
>
> « Nous voulons aller au marché de Bandiagara, tue le *kverenkvere* qui est sur le chemin.
>
> — Eh bien ! suivez-moi, je vais vous y conduire. »
>
> D'autres jeunes gens, qui étaient jaloux de lui, dirent alors : « C'est le dernier jour de la vie de Djolima. Il va être dévoré par le monstre. » Cependant Djolima s'avançait, suivi d'un grand cortège de jeunes filles de toutes races, en direction de Bandiagara. Une belle jeune fille s'approcha de lui et lui dit :
>
> « Nous marchons, mais tu n'as rien dans les mains.
>
> — Le fusil, le couteau, le bâton sont les armes de celui qui a peur. »
>
> Elle lui conseilla cependant de retourner au village prendre sa lance. « Si je prenais une lance, cela signifierait que je suis une femme, non un homme. Je ne crains rien, car je ne suis pas une femme. » Une autre s'avança et lui conseilla de prendre sept lances, de celles qu'on appelle *labbo* en peul ; il refusa encore. Une troisième lui dit : « Si tu ne prends pas d'armes, nous allons rentrer chez nous. Un homme qui marche sans bâton ne fera pas peur au *kverenkvere*. Il nous dévorera toutes, mais toi tu pourras t'enfuir car tu cours plus vite. » Djolima répéta qu'il ne prendrait rien : « Venez avec moi si vous voulez, sinon restez. Il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah, et c'est lui qui a fait mon cœur courageux. »
>
> Le monstre était assis sur le chemin et guettait les gens qui se rendaient au marché. Il aperçut de loin le cortège qui venait vers lui et dit : « Depuis

9. Jusqu'à présent les différents types de héros venaient à bout du monstre à l'aide de leur courage et d'armes diverses, sans user de pouvoirs surnaturels ; le héros de ce conte est un magicien étranger qui se sert de sa science magique et de ses talismans pour vaincre l'homme-hyène, lequel possède lui-même une puissance presque égale. Ce thème de la lutte de deux magiciens est bien connu par ailleurs. Le type du héros magicien se retrouve dans d'autres versions du même conte qu'il serait inutile de rapporter ici, car elles n'apportent pas d'éléments nouveaux ; il s'agit en général d'un chasseur possesseur de charmes (il ne faut pas oublier que la chasse bozo se pratique à grand renfort de formules et d'amulettes) ; il fait oublier ses « secrets » à l'homme-hyène par la puissance de ses propres formules, puis le tue d'une balle de cuivre rouge, ou d'une balle ordinaire sur laquelle il a prononcé des paroles magiques.

trois jours je n'ai rien mangé. Aujourd'hui je vais tuer, et tuer encore jusqu'à mettre la terre dans la bouche des cadavres. » Ils approchaient toujours ; une jeune fille dit : « Il y a quelque chose là-bas, devant nous ; c'est grand, cela bouge ; c'est peut-être lui. » Le cortège s'arrêta ; Djolima regarda attentivement, puis il prononça son propre nom : « C'est moi Djolima ! » et il s'avança d'un pas assuré en répétant à chaque pas : « C'est moi Djolima. » Les jeunes filles voulaient s'enfuir, mais il les prévint : « Restez, car si l'une de vous s'enfuit, je ne l'aimerai plus. Attendez pour fuir que je sois mort ; tant que je suis en vie, vous n'avez rien à craindre. Regardez seulement ce que je vais faire. » Il ajouta qu'il allait se hâter, car le marché allait bientôt commencer ; puis il continua d'avancer en répétant toujours : « C'est moi Djolima. » Le monstre voulut le pousser, mais il ne tomba pas. Le monstre fit un bond pour tenter de retomber sur sa tête et de le griffer, mais tous ses ongles se détachèrent de ses doigts et tombèrent. Il prit alors un peu de recul. Djolima continua d'avancer sur lui en répétant son propre nom. Le monstre fit encore un saut pour essayer de le mordre à l'épaule, mais toutes ses dents tombèrent. Djolima appela alors les jeunes filles et leur demanda sa couverture ; il y mit les ongles et les dents, et en noua un pan autour du cou de l'animal pour le tirer comme un mouton. « Aujourd'hui, dit-il, le *kverenkvere* sera mon mouton de case. Allons au marché. » Il se promena sur tout le marché avec son « mouton » et tout le monde vint le voir ; ensuite il en fit cadeau aux jeunes filles qui l'avaient accompagné.

Peu de traits nouveaux sont ajoutés ici à la personne du monstre ; le conte insiste seulement sur sa faim dévorante et sa cruauté ; mais il oppose très peu de résistance, et le héros le réduit à l'impuissance par la seule vertu de son courage, de sa parole et de son nom sans cesse répété. Dans ce conte aimable, les caractères trop réalistes sont atténués (le contraste avec la cruauté du monstre qui parle de « tuer jusqu'à mettre la terre dans la bouche des cadavres » n'en est que plus frappant) ; pas de défi, mais de riches présents pour inviter le héros à partir à la conquête du monstre ; pas de méchant rival, mais des jeunes gens un peu jaloux qui se contentent de souhaiter la mort du héros ; pas d'élément sexuel cru, mais un charmant cortège de jeunes filles admiratives ; pas de changement de sexe, mais une affirmation de la virilité du héros[10], avec une curieuse allusion à la lance, « arme de femme » ; pas d'arme sanglante, mais la seule force de la parole ; pas d'impuissance sexuelle, mais la perte des griffes et des dents ; pas de mise à mort enfin, mais la transformation de l'animal sauvage et sanguinaire en la plus inoffensive des bêtes domestiques : le mouton. Mais malgré cette atténuation, nous retrouvons bien les mêmes éléments structuraux.

10. Nous aborderons maintenant des contes dans lesquels le héros vainqueur du monstre est une femme, ce qui confirme notre hypothèse d'un héros androgyne.

10. Ce héros est le seul dont le nom soit précisé, et ce nom n'est pas sans intérêt : *dyuoli* en bozo signifie « jeune homme » et plus particulièrement « amant » ; *ma* voudrait dire « faire », et le sens général du nom serait « jeune homme qui fait (des visites à ses maîtresses) ».

Le premier est un conte songhay, narré par un jeune Bambara vivant à Akka, en pays songhay, et parfaitement bilingue.

> Une jeune fille se rendit dans un village voisin pour se faire coiffer. Entre les deux villages vivait un homme qui se métamorphosait en hyène. La jeune fille avait emporté avec elle la pierre et le fer qui servent aux femmes à égrener le coton. Elle arriva sans encombre au but de son voyage, se fit coiffer et s'en retourna. En route, elle vit tout à coup l'homme-hyène se dresser devant elle en soulevant beaucoup de poussière ; il se mit à l'interroger :
> « D'où viens-tu ?
> — Je suis allée me faire coiffer et je rentre à la maison.
> — Aujourd'hui, tu ne rentreras pas, car je vais te manger.
> — Je ne puis t'empêcher de me manger, mais allons d'abord chez toi. »
> Le monstre l'emmena dans son trou et la jeune fille s'assit les jambes étendues. Il posa sa tête sur ses genoux et lui demanda de chercher ses poux. Elle se mit à l'épouiller jusqu'à ce qu'il fût endormi, elle prit alors son fer à égrener, le lui entra dans l'oreille et frappa dessus avec la pierre pour le faire ressortir de l'autre côté. Puis elle rentra chez elle. On lui demanda pourquoi elle avait tant tardé. « J'étais avec l'homme-hyène, répondit-elle, et je l'ai tué. » Tout le village voulut aller voir ; ils trouvèrent en effet le cadavre d'un être étrange, dont le bas du corps jusqu'aux hanches était d'un homme, et le haut d'une hyène. Ils firent un grand bûcher et brûlèrent le corps, ainsi que l'arbre dans lequel se trouvait son trou.

Nous retrouvons ici le monstre « coupant la route » entre deux villages ; mais ce n'est pas à un rendez-vous amoureux que se rend apparemment la jeune fille (cependant la parure, dont fait partie la coiffure, a une signification érotique)[11]. Le héros apparaît sous une forme féminine, mais son ambivalence est indiquée par le fer à égrener qui est un symbole masculin clair[12]. L'élément sexuel est très apparent ; c'est la femme qui prend l'initiative de la séduction (mais auparavant le monstre a parlé de la « manger ») en demandant à entrer dans le trou et en s'asseyant jambes étendues (au lieu de s'accroupir comme le font généralement les femmes pour converser)[13] ; l'acte sexuel est ici symbolisé par la recherche des poux, qui a fréquemment un sens érotique[14].

11. *Cf.* le chapitre intitulé « Le verbe, la parure et l'amour » dans M. Griaule, *Dieu d'eau*, Éd. du Chêne, Paris, 1948.

12. Aux funérailles d'une femme dogon, sa plus jeune fille fait tinter le fer à égrener de la morte contre un de ses bracelets de cuivre pour figurer la réunion de deux de ses principes spirituels, mâle et femelle (*cf.* G. Calame-Griaule et Blaise Calame, « Introduction à l'étude de la musique africaine », *La Revue musicale*, Cahier spécial, n° 238, Richard-Masse, 1957, p. 17). Notons que la pierre à égrener est en revanche symboliquement féminine.

13. On rencontre souvent dans les contes des allusions à cette position jambes étendues, qui constitue toujours une invite galante de la part de la femme ; l'homme y répond en posant la tête sur ses genoux.

14. En particulier chez les Songhay, où une jeune fille qui rend ce service à un homme lui manifeste ainsi son désir amoureux. Chez les Peul, il est interdit à une sœur d'épouiller son frère, etc.

11. Dans le conte bozo suivant, recueilli à Akka, l'héroïne n'est plus une jeune fille, mais une vieille femme.

Un grand village était installé près d'un *togere*[15] et non loin se trouvait le trou d'un homme-hyène. Lorsque les villageois allaient chercher du bois pour faire la cuisine, ou lorsque les femmes allaient laver le linge, le monstre les suivait et tuait pour les dévorer ceux qui étaient un peu isolés. De sorte qu'il ne resta bientôt plus au village que quelques survivants qui décidèrent d'émigrer. Seuls demeurèrent une femme et son fils. Le monstre vint se promener jusque dans les rues du village. Le fils essaya de persuader sa mère de partir aussi, mais elle refusa : elle était vieille et voulait mourir dans son village. Le fils avait honte d'abandonner sa mère, mais la peur fut la plus forte. Il pila une grande provision de mil, ramassa beaucoup de bois mort et annonça à sa mère qu'il allait partir sept jours et reviendrait au bout de ce temps. Leur maison était rectangulaire et fermée par sept portes successives. Le jeune homme les ferma toutes et s'en alla.

L'homme-hyène entra dans le village. Il chantait :

Les hommes sont partis d'ici.
Les porteuses d'eau sont parties d'ici.

De l'intérieur de la maison, la vieille femme lui répondit en chantant aussi :

Pourquoi les hommes ne partiraient-ils pas ?
Si les porteuses d'eau sont parties, elles ne reviendront pas.
Si les chercheurs de bois sont partis, ils ne reviendront pas.

Le monstre entendit sa voix. Il enfonça toutes les portes et arriva jusqu'à elle. Elle était suspendue à une poutre du plafond. Il se mit à l'interroger :

« Que fais-tu là ? Je vais te manger.

— Avant de me manger, il faut apporter beaucoup de cendres et les mettre sur la terre, car je suis bien grasse et si je tombais sur le sol dur, j'éclaterais. »

Il apporta un monceau de cendres. « Regarde bien, dit-elle, je vais sauter. » Il écarquilla les yeux, et lorsqu'elle sauta, il fut aveuglé par la cendre. La femme prit une hache et lui cassa la tête. Elle appela ensuite les gens qui étaient partis dans l'autre village et leur dit qu'ils pouvaient revenir car elle avait tué le monstre.

Ce conte est d'un type tout différent de ceux que nous avons examinés auparavant. Il s'apparente beaucoup plus à la fable, ou plutôt nous nous trouvons devant un exemple de contamination de thème : l'épisode de la vieille femme suspendue au plafond et la ruse qu'elle emploie pour échapper au monstre sont en effet repris d'un thème appartenant à un « cycle » très populaire en Afrique Occidentale : celui du lièvre et de l'hyène[16], mais il prend un sens différent car

15. On appelle ainsi un ancien emplacement de village, actuellement abandonné.

16. Cette fable et son commentaire seront publiés dans G. CALAME-GRIAULE, « Le lièvre et l'hyène, textes dogon », *Présence africaine (à paraître)*.

les rôles sont ici inversés. Quels sont les éléments qui intéressent notre analyse ?

Le personnage en vedette est celui de la mère ; nous voyons d'abord un couple mère-fils, dans lequel le fils trahit sa mère en l'abandonnant au monstre. Lorsqu'il disparaît, celui-ci entre en scène, ce qui semble bien signifier une identité symbolique entre eux. L'acte sexuel (avec la mère cette fois) est figuré comme dans les autres contes par la menace de la « manger », mais une idée supplémentaire de viol est apportée par l'épisode des portes enfoncées (la maison est, dans la symbolique soudanaise, l'image de la femme, et plus spécialement de la mère, et la porte représente les organes génitaux)[17] ; de plus cette mère « bien grasse » est certainement enceinte (dans la fable où nous retrouvons ce thème, c'est la femme *enceinte* de l'hyène qui est suspendue au plafond et menace d'éclater en tombant sur le sol). Il nous semble donc être en présence d'un thème œdipien bien caractérisé, auquel viennent s'ajouter quelques éléments déjà notés dans presque tous les autres contes : l'opposition brousse/village (ce dernier équivalent ici à la maison, donc à la mère) ; l'ambivalence de l'héroïne qui tue le monstre avec un instrument qui est un symbole viril (la hache) ; plus encore, les yeux aveuglés du monstre ne sont pas sans rappeler la punition que s'inflige Œdipe dans le mythe grec.

12. Le récit que nous avons gardé pour la fin nous a été conté par un petit Bambara de douze ans, élève de l'école de Youarou, donc vivant en milieu bozo et songhay, ce qui nous empêche d'affirmer le caractère vraiment bambara de ce conte. Notre jeune informateur était l'ami du petit Bozo qui nous a conté l'histoire nº 1, dont la pauvreté offre un contraste frappant avec la richesse dramatique et symbolique de celle qui va suivre et dont l'enfant ne comprenait évidemment pas toute la portée.

> Deux jeunes gens allèrent trouver un vieillard, ancien mangeur d'hommes, et lui dirent : « Nous ne pouvons jamais nous rassasier. » Il leur donna le pouvoir de se changer en hyène pendant la nuit. Dès ce jour ils se mirent à vivre dans la brousse ; chaque soir après le coucher du soleil, ils se rendaient au cimetière près du village et déterraient les morts. Puis, las de manger des cadavres, ils décidèrent qu'il leur fallait de la viande fraîche. Ils allèrent dans le quartier des paillotes peul et trouvèrent un berger couché à la porte du parc à moutons. Le premier prit le berger, le second entra dans le parc et prit le plus gros des moutons. Ils mangèrent le berger cette nuit même, et le lendemain dépouillèrent le mouton, le firent griller et le mangèrent sous leur forme humaine. Chacun d'eux avait un couteau qu'il appelait « l'ennemi de Dieu » (en bambara *ala dyugu*). Tout en mangeant, ils chantaient : « Pas de Dieu aujourd'hui ; chacun peut faire aujourd'hui ce qu'il veut. » Après le repas ils allèrent laver les couteaux et les remettre en place. Au crépuscule ils retournèrent près du

17. Sur ce symbolisme, voir en particulier M. GRIAULE, *Dieu d'eau*, *op. cit.*, p. 115 ; D. ZAHAN, « L'habitation mossi », *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, t. XII, nº 1, janv. 1950, pp. 226 et *sq.* ; G. CALAME-GRIAULE, « Notes sur l'habitation du plateau central nigérien », *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, t. XVII, sér. B, nº 3-4, 1955, pp. 481 et 485.

village et attendirent minuit pour y pénétrer. Deux groupes d'enfants dormaient sur la place ; chacun prit un enfant et l'emporta dans leur trou ; puis tous deux revinrent, pénétrèrent dans la demeure d'un marchand en sautant par-dessus le mur de la cour, tuèrent son mouton et l'emportèrent. Lorsqu'ils eurent tout dévoré, ils revinrent la nuit suivante. Le premier dit : « Allons voir chez moi si ma mère y est. » Après qu'ils se furent emparés de la mère : « Tue-la », dit le fils à son camarade ; mais celui-ci refusa. Alors le fils emporta sa mère jusqu'au trou et ordonna à son camarade d'aller à la recherche d'une autre proie. Le camarade alla chercher une femme de la maison du chef ; pour la prendre il déchira sa « moustiquaire » ; pour l'emporter, il sauta le mur avec elle. En arrivant, il vit que son camarade avait tué sa mère.

« Ah ! dit-il, une viande ajoutée à une autre viande ! Est-ce ta mère que tu as tuée ?

— Oui.

— Alors mange de ton côté, je mangerai du mien. »

Le fils mangea sa mère, puis décida : « Retournons au village. » Ils entrèrent encore dans la maison familiale et le fils alla dire à son père :

« C'est moi qui ai mangé ma mère.

— Ce n'est pas possible.

— Viens, je vais te le prouver, méchant vieillard. »

Il emmena son père avec son camarade, et prit dans le trou la tête, les pieds et les mains de sa mère pour les lui montrer ; le père les reconnut en effet. « Va chercher l'ennemi de Dieu, dit le fils à son compagnon. Quant à toi, dit-il à son père, tu vas mourir ici même aujourd'hui. » Il a égorgé son père, il a égorgé son camarade ; il est venu s'asseoir en regardant vers l'Ouest. « Hé ! Dieu, dit-il, ce que tu peux faire, viens le faire. » Il s'est égorgé lui-même à cette place. Une vieille femme découvrit son corps et alla prévenir le village. Le chef envoya des captifs le chercher pour le ramener et l'on décida de ne pas l'enterrer mais de brûler son corps.

Ce conte diffère de ceux que nous avons analysés jusqu'à présent par l'absence de héros libérateur ; l'accent est mis sur la personne du monstre (doublé d'un camarade faisant pendant à celui du héros dans les autres récits), et c'est le monstre lui-même qui se fait justice en se suicidant. Le thème œdipien est évident : le fils tue et « mange » sa mère, puis tue son père. D'autres éléments viennent se grouper autour de cet épisode central : le viol de la mère est préfiguré par l'enlèvement de la femme du chef (autre figure du père) et par la moustiquaire déchirée ; le personnage du père apparaît aussi sous la forme du vieillard responsable de la métamorphose (qui nous rappelle le vieux père bozo du conte 2), puis sous celle du chef dont la femme est enlevée et qui se montre à la fin pour décider du sort du cadavre du monstre ; mais il est encore le Dieu que le fils rebelle défie à plusieurs reprises et invite à manifester sa puissance en l'empêchant d'agir comme il le fait. Le conte ne comprenant pas de personnage de héros libérateur, nous ne pouvons y retrouver les éléments qui concernaient ce dernier dans les autres contes : défi, épreuve, ambivalence des sexes. Mais c'est peut-être du sacrifice du conte 8 que nous devons rapprocher le meurtre préliminaire du berger, des enfants et des moutons.

La personnalité de l'homme-hyène apparaît ici sous un jour particulièrement remarquable. L'insatisfaction morale que l'on sent sous cette faim dévorante qui l'empêche d'être jamais rassasié et le pousse à un véritable délire de crime, le défi désespéré qu'il jette à Dieu, son suicide enfin, font de lui un prototype de héros démesuré, une figure de révolté tragique.

Nous nous en sommes tenus jusqu'à présent à l'analyse formelle des récits tels que nous les avons recueillis. Un certain nombre d'éléments nous sont apparus, dont nous pouvons maintenant faire le bilan. Il va de soi que plusieurs de ces contes peuvent être tronqués et avoir perdu quelques-uns de ces éléments. Mais il semble légitime d'établir les oppositions suivantes :

a) Dans tous les contes apparaît l'opposition brousse/village plus ou moins marquée, complétée et précisée par les oppositions monstre/société humaine, et fécondité (amour)/stérilité (impuissance sexuelle).

b) Nous avons affaire tantôt à un couple complémentaire de héros (ou à un héros androgyne) opposé au monstre, tantôt (dans les deux derniers contes) à un couple antagoniste mère-fils, le fils étant le monstre ; il semble qu'il s'agisse de deux types de récits différents (l'opposition père/fils qui apparaît parfois n'est pas forcément liée à la présence de la mère). Là où nous avons tentative sexuelle du monstre sur la femme du héros, il est réduit à l'impuissance auparavant, tandis que le thème incestueux paraît s'accompagner d'un élément « viol », suivi de punition (aveuglement et mort). Le conte 8, dans lequel le thème œdipien est transféré sur le héros, reste aberrant.

c) Le héros est souvent dédoublé en deux camarades qui se complètent ou se remplacent. Le monstre est aussi pourvu d'un double dans certains récits (rival du conte 7, jeunes gens jaloux du conte 9, fils traître du conte 11, enfin « camarade » du conte 12) ; ces dédoublements n'apparaissent pas ensemble dans les mêmes contes, sauf dans le conte 7, où justement le héros complémentaire est réduit à très peu de chose. D'autre part le thème de l' « épreuve » semble prendre son véritable sens dans le conte 8, où l'épreuve devient le « sacrifice » de ce substitut du héros.

d) Le « défi », qui se retrouve dans plusieurs contes, semble signifier que la femme est l'enjeu de la lutte entre le héros et le monstre.

Le problème de l'inceste joue donc certainement un rôle important dans cet ensemble, mais il ne suffit pas à tout expliquer. Nous allons maintenant considérer de plus près le personnage de l'homme-hyène en ajoutant aux traits dégagés des récits ceux que nous a fournis l'enquête menée à leur propos, et en le comparant à celui de l'hyène des fables soudanaises.

Selon quelques informateurs on rencontre encore de nos jours des hommes-hyènes, selon d'autres ils ont pratiquement disparu car ils se manifestaient surtout en période de famine. Mais tous s'accordent à penser qu'il s'agit d'êtres humains doués du pouvoir magique de se transformer en hyènes, et qu'ils se recrutent principalement dans la caste des travailleurs du bois (que l'on appelle générale-

ment dans ces régions du nom peul de *labbo*, pl. *laube*) ; mais on admet que certains guérisseurs bozo possèdent aussi ce pouvoir (cf. d'ailleurs le conte 3). Cependant nos informateurs dogon allaient jusqu'à admettre que tous les guérisseurs et tous les forgerons de toutes races (y compris dogon) pourraient, s'ils le voulaient, se transformer en hyène ; ils citent à l'appui de leur dire une tradition selon laquelle le fils d'un forgeron, aux funérailles de son père, se métamorphose en hyène et vient jusqu'à la maison mortuaire effrayer les deuilleurs qui lui abandonnent un mouton afin de l'écarter. Mais d'une façon générale, on préfère accuser les autres races ou les hommes de caste. Il paraît en tous cas que les individus qui possèdent une connaissance particulière des choses de la brousse (guérisseurs, *laube*) ou une technique mystérieuse comme celle du feu (forgerons) soient facilement ambivalents et puissent être soupçonnés de sorcellerie.

Sous sa forme humaine, l'homme-hyène est reconnaissable à divers signes : son corps est très poilu, ce qui l'oblige à porter des vêtements amples pour le dissimuler ; ses yeux sont rouges et phosphorescents ; l'intérieur de sa bouche est également rouge, et s'il ferme les mâchoires, des étincelles en jaillissent ; il sent aussi mauvais qu'un poisson pourri, et les mouches s'assemblent autour de sa tête, particulièrement de sa bouche ; il parle d'une voix nasillarde, marche penché en avant, en jetant la main par-dessus son épaule pour chasser les mouches. « Quand il est parmi les gens, il tourne les yeux partout », car il est inquiet ; lorsqu'on l'accuse d'être un *kverenkvere*, il s'en défend farouchement. Il comprend toutes les langues et peut enseigner des secrets magiques à celui qui ne le craint pas, mais il est traître et il faut se défier de sa parole[18].

Les témoignages ne concordent pas absolument sur l'aspect qu'il revêt dans ses métamorphoses. Il est décrit le plus souvent comme une hyène parlant d'une voix humaine, mais très nasillarde. Il apparaît parfois comme un être hybride, homme par le bas du corps et hyène des hanches à la tête (cf. conte 10). Une tradition peul lui donne la tête d'un lion, le tronc et les bras d'un homme, l'arrière-train et les pattes d'une hyène. De rares versions font état d'une métamorphose en lion ou panthère (comme notre conte 3).

Il tue, dit-on, en attrapant la victime par les pieds pour la faire tomber et ensuite la mord à la gorge ; il la dévore entièrement, à l'exception de la tête, des mains et des pieds ; sa demeure est un trou, parfois situé au pied d'un grand arbre, et c'est à reculons qu'il y pénètre ; il n'en sort que la nuit, déterre les cadavres, s'attaque aux hommes aussi bien qu'aux animaux. Du point de vue moral, ses traits les plus marquants semblent être la gloutonnerie, la cruauté, la traîtrise, la démesure, la sottise, la lâcheté.

Cette description est réaliste, à part naturellement quelques traits légendaires. Elle ne permet pas toutefois d'affirmer pour le moment qu'il s'agit d'une hyène plutôt que d'un autre animal, car l'hyène, s'il est exact qu'elle pénètre à reculons dans son trou et ne mange jamais la tête, les pieds ni les mains de ses victimes,

18. On dit parfois qu'il a une jambe d'homme et une patte d'hyène, les dents du bas humaines et celles du haut très pointues comme celles de l'hyène. Certains prétendent qu'il y a des femmes *kverenkvere ;* mais nous n'en avons rencontré aucun exemple dans les contes.

n'a pas la réputation de s'attaquer aux êtres vivants (sauf lorsqu'ils sont endormis). C'est pourquoi une explication « historique » de nos contes par des récits de voyageurs attaqués dans la brousse par des hyènes ne paraît pas satisfaisante ; on comprendrait mieux dans ce cas des récits mettant en scène uniquement des lions ou des panthères, animaux réellement carnassiers. Or c'est justement l'hyène qui paraît jouer le rôle important dans cette légende.

Il ne semble pas d'ailleurs que l'on ait jamais signalé l'existence de sociétés d'Hommes-Hyènes analogues aux fameux Hommes-Léopards, Panthères ou Crocodiles, qui sont localisés dans d'autres régions[19]. Et même si cette explication était possible, elle ne suffirait pas : toutes les interprétations qui ont été proposées pour ces institutions, si elles sont valables sur certains plans, laissent dans l'ombre une série de faits ; il est assez troublant par exemple de constater que fréquemment le néophyte des sociétés d'Hommes-Léopards doit sacrifier en premier lieu un membre de sa propre famille[20], ce qui nous fait tout de suite penser à nos contes, particulièrement au conte 12.

Reprenons l'examen de la personnalité de l'homme-hyène (en admettant que ce soit bien en hyène qu'il se change) et voyons si le processus supposé de métamorphose peut nous apporter quelque lumière. Lorsqu'un tel homme veut prendre sa forme animale, disent certains informateurs, il sort de sa maison à minuit, prononce une formule ou avale une « médecine » mystérieuse qui fait d'abord sortir sa queue ; ensuite il s'éloigne du village et, parvenu dans un endroit écarté, il saute trois fois sur place : si la queue entre dans la bouche, il est tout de suite métamorphosé en hyène ; sinon, l'opération est manquée pour cette fois. Lorsqu'il veut reprendre sa forme humaine, il procède de la même manière, mais en sens inverse[21].

Pour comprendre l'intérêt de cette information, qui met en évidence l'importance de la queue et de la bouche de l'hyène, il nous faut la rapprocher de certains rites pratiqués par les populations soudanaises à l'occasion de la chasse à l'hyène, ainsi que de la manière dont sont utilisées les différentes parties du corps de cet animal.

Les populations riveraines du Niger brûlent le corps d'une hyène tuée à la chasse, car sa chair est considérée comme empoisonnée, de même que ses excréments ; la moindre parcelle de viande, ou quelques poils, absorbés dans la nourriture, provoqueraient, croit-on, une mort instantanée. L'hyène est donc brûlée dans la brousse sur un bûcher de bois sec de *balansa (Acacia albida) ;* les braises sont ensuite enterrées. Il faut prendre surtout bien soin de brûler tous les poils,

19. *Cf.* l'étude de P. E. Joset, *Sociétés secrètes des Hommes-Léopards en Afrique noire*, Paris, Payot, 1955. Straube (« Die Tierverkleidungen die afrikanischen Naturvölker », *Studien zur Kulturkunde XIII*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1955) ne cite qu'une fois l'hyène (d'ailleurs d'après Tauxier, *Religion bambara*, p. 312), associée au lion et au singe comme « animaux d'alliance » *(Bundestiere)* dans la société du *kọrè* bambara. D. Zahan a depuis repris cette question et en a donné une interprétation beaucoup plus complète, dont nous reparlerons plus loin (*cf.* p. 116, n. 56).

20. *Cf.* Joset, *op. cit.*, pp. 226 et 170.

21. Sur un processus de métamorphose un peu différent, *cf.* notre conte 3 ; l'importance de la queue est cependant soulignée.

qui sont particulièrement dangereux ; toutefois certaines personnes coupent la queue et le nez et s'en servent pour des usages précis qui méritent d'être examinés.

Le nez est d'abord séché, puis placé dans le mil de semence ; après les semailles, on le suspend dans le grenier à mil au bout d'une ficelle. C'est un moyen pour les cultivateurs de se procurer une récolte abondante ; cependant il n'est pas sans danger, et celui qui l'emploie devra se garder d'aller dans son champ la nuit sous peine de rencontrer une hyène. Quant aux pêcheurs bozo, ils placent le nez séché de l'hyène dans leurs filets pour favoriser la pêche. Il est assez étrange de voir attribuer à une partie du corps d'un animal néfaste cette valeur bénéfique et fécondante (bien qu'ambivalente) ! La queue par contre est totalement maléfique car elle ne sert qu'à accomplir des rites magiques d'envoûtement[22].

Chez les Dogon, le gibier étant assez rare, la viande de l'hyène n'est pas considérée comme incomestible (sauf par les familles dont elle est l'interdit totémique)[23]. Mais la queue et les moustaches (avec la peau du nez dans laquelle elles sont implantées) font l'objet de précautions particulières ; on n'a le droit d'y toucher que devant témoins, sous peine d'être accusé de sorcellerie. Le chasseur qui a tué une hyène convoque sa famille pour assister à leur ablation et à leur destruction (elles sont brûlées ou jetées dans une faille profonde). Queue et moustaches ont en effet la réputation d'entraîner la mort de celui qui boirait l'eau dans laquelle elles auraient seulement trempé. L'hyène elle-même, dit-on, mourrait si sa queue ou ses moustaches touchaient l'eau, c'est pourquoi elle les relève quand elle boit (nous nous souvenons que l'eau est l'interdit absolu des hommes-hyènes). On peut cependant placer le nez séché dans une ceinture que l'on porte sur les reins « afin d'avoir toujours du monde derrière soi », c'est-à-dire d'être aimé et populaire ; mais dans ce cas il faut s'abstenir de consommer la viande de l'hyène, c'est pourquoi peu nombreux sont ceux qui se livrent à cette pratique. Nous pouvons donc conclure encore au caractère ambivalent du nez de l'hyène, contrairement aux autres parties de son corps qui sont nettement maléfiques.

Essayons maintenant de soumettre la personnalité du héros à un examen plus approfondi. Nous avons pu constater que sous les différents aspects qu'il revêt (chasseur, étranger, magicien ou simplement « jeune homme »), il est toujours jeune, courageux, décidé, intelligent (il sait déjouer les ruses du monstre), bref l'image idéale de la virilité. La jeune héroïne du conte 10 présente les mêmes caractères, mais féminisés ; quant à la vieille femme du conte 11, elle se montre également courageuse et avisée. La complexité du personnage, qui apparaît tantôt seul, tantôt doublé d'un camarade, tantôt complété par une fiancée, tantôt prenant lui-même une forme androgyne, nous a déjà frappés. Mais nous avons jusqu'à présent négligé un élément important : l'arme dont il se sert pour tuer le monstre, ou tout au moins le réduire à l'impuissance. Si nous reprenons tous les contes,

22. Par exemple on « attache » la queue au moyen de trois fils de couleurs différentes sur lesquels on prononce une formule destinée à envoûter une femme que l'on désire.

23. Ces gens, lorsqu'ils rencontrent le cadavre d'une hyène, l'enterrent comme un être humain ; ils refusent de boire pendant sept jours avec un homme qui a tué une hyène, etc. La question de l'hyène comme animal totémique est très complexe et demandera une autre étude.

nous nous apercevons que la plupart font allusion à deux armes, dont l'une reste inemployée ou inefficace (nous la mettons entre parenthèses) :

1. Couple de héros	fuite par l'eau
2. Habitants du village	institution d'un culte[24]
3. Jeune chasseur bobo	flèche (balle de cuivre)
4. Couple de héros	*gával* (coups de poing)
5. Deux couples de héros	(*gával* et coups de poing) écartèlement
6. Héros androgyne + fiancée + camarade	couteau à deux lames (coups de poing)
7. Couple de héros + camarade	lance (sabre)
8. Héros androgyne + camarade (sacrifié)	lutte (talismans) cheville double
9. Héros et jeunes filles	(refus des armes) parole lutte
10. Jeune fille	fer à égrener
11. Vieille femme	hache

Il nous a semblé à plusieurs reprises que ces armes avaient une signification symbolique en rapport avec le sexe du héros. Le cas le plus clair est celui d'une héroïne féminine employant une arme au symbolisme nettement mâle (contes 10 et 11), ce qui supplée à l'absence de héros masculin et rétablit le caractère androgyne. Il paraîtrait donc logique que, lorsque le héros mâle agit, il emploie une arme féminine, c'est-à-dire dont la forme évoque symboliquement le sexe féminin[25]. Nous ne pouvons malheureusement affirmer que ce soit toujours évident. Ainsi la flèche employée par le chasseur du conte 3 est mâle, alors que la balle de cuivre (seulement citée) est femelle. Par contre le couteau à deux lames jumelées du conte 6 (dont la double cheville de bois du conte 8 est probablement un rappel) est identifié par l'informateur comme étant le *maniyalo*, couteau rituel bozo dont nous connaissons bien par ailleurs le symbolisme féminin[26]. L'eau (conte 1) et la

24. Il ne s'agit pas d'une arme à proprement parler mais d'un moyen de défense non agressif qui établit une sorte de trêve avec l'ennemi ; bien que ce conte soit donné comme bozo par notre informateur dogon, il n'est pas sans nous rappeler le mouton offert par les deuilleurs dogon au fils du forgeron mort métamorphosé en hyène pour la circonstance (*cf.* p. 105). Or les Dogon sont, parmi les Soudanais, ceux qui semblent avoir accordé la plus grande importance à l'intégration du « Renard pâle » dans la marche de l'univers (*cf.* ci-dessous, p. 110 et sqq.).

25. Le symbolisme sexuel des objets joue un rôle important dans la pensée soudanaise. Outils, armes, instruments présentent généralement une forme mâle et une forme femelle, différenciées par des détails symboliques de structure.

26. Il représente « Faro sous sa forme féminine et génitrice » (*cf.* G. DIETERLEN et Z. LIGERS, « Un objet rituel bozo, le *maniyalo* », *op. cit.*, pp. 33 *sq.*).

parole (conte 9) qui servent à neutraliser le monstre sont également liées à la féminité et à la fécondité ; elles sont d'ailleurs des attributs de Faro, personnage mythique au culte duquel se rapporte également le *maniyalo ;* quant au cuivre, nous savons qu'il équivaut à l'eau[27]. Il nous reste la lance, opposée au sabre (conte 7) et aux coups de poing (conte 4 et aussi conte 5, mais dans ce dernier conte, *gával* et coups de poing ont également un caractère négatif puisqu'ils sont employés par les deux héros l'un contre l'autre). Or le sabre est mâle, comme la plupart des couteaux, et le caractère agressif des coups de poing permettent de les ranger dans les moyens de lutte mâles (remarquons qu'ils sont employés par la jeune fille du conte 4 et par le héros habillé en femme du conte 6, ce qui semble confirmer notre hypothèse du héros employant une arme de sexe contraire au sien). Quant au *gával,* le problème est complexe, car il en existe plusieurs formes, et nos contes ne précisent pas de laquelle il s'agit. Plusieurs populations soudanaises ont adopté le nom peul pour désigner des lances différentes. Chez les Bozo, le *gával* est considéré comme mâle quand le fer est long et étroit, femelle quand il est court et large : chez les Dogon nous avons rencontré un *gával* femelle (à cause de l'extrémité arrondie de son manche ; la lance *saru,* mâle, a une extrémité pointue). Dans plusieurs contes, il est question de « lance » sans plus de précisions[28]. Dans le conte 7, on peut admettre que le héros change de sexe ou affirme son caractère androgyne, lorsqu'il pose le sabre et prend la lance ; de même, dans le conte 9, lorsque le héros, pour prouver sa virilité, refuse les armes typiquement viriles qu'on lui propose en assurant que ce sont des armes de femme. (Nous laissons provisoirement de côté la lutte que nous trouvons dans plusieurs contes, ainsi que l'écartèlement du conte 5.)

Il paraît donc possible de conclure que nous avons affaire à un héros androgyne qui, lorsque l'aspect mâle l'emporte chez lui, se sert d'une arme symboliquement féminine, et *vice versa.* En lui se trouve ainsi résumée l'ambivalence de la personne humaine, en même temps que la complémentarité mâle-femelle. A cette forme d'humanité complète s'oppose la solitude du monstre qui, lorsqu'il se trouve dédoublé (par analogie avec le héros et son « camarade »), ne peut l'être qu'en un personnage du sexe mâle, voit échouer ses tentatives de se donner un complément féminin, n'a pour armes que ses griffes et ses dents d'animal[29], incarne en sa personne l'ambivalence humanité-animalité.

Si nous essayons de faire la synthèse de tous les éléments que nous avons analysés dans les pages qui précèdent, nous trouvons un héros androgyne qui, au nom de l'humanité, de la vie sociale et de la fécondité, lutte victorieusement (après le sacrifice préalable d'une émanation de lui-même) contre un personnage mâle incarnant l'animalité, la vie sauvage et la stérilité, tous ces traits semblant s'expli-

27. *Cf.* M. GRIAULE, *Dieu d'eau, op. cit.*, p. 26 et *passim.*

28. La lance nous rappelle aussi les quatre tresses de la coiffure de Faro « qui, se redressant, formèrent une pointe aiguë et percèrent le cœur » du génie dont le combat avec Faro et le chef du fleuve (rapporté par G. DIETERLEN et Z. LIGERS dans « Un objet rituel bozo, le *maniyalo* », *op.cit.*, p. 41) offre des similitudes avec le combat dont il est question ici.

29. Dans le conte 12, le monstre est exceptionnellement pourvu d'un couteau (symboliquement mâle), qui peut être interprété comme l'équivalent des griffes.

quer comme punition du crime d'inceste. Nous pensons bien cette fois être en présence d'un ensemble structuré et résistant, obtenu par une analyse au strict niveau des documents considérés.

Il nous reste à rechercher les rapports concrets (ou pour parler en termes sartriens, les « médiations »[30]) entre cet ensemble et le cadre plus vaste de ce que nous connaissons de la culture des conteurs. Déjà au cours de notre enquête, le nom de Faro s'est présenté tout naturellement lorsque nous avons cherché à pénétrer le symbolisme des armes. Qui est Faro ? Force nous est (mais *seulement* à ce point précis de notre analyse) de nous référer ici au mythe, dans lequel Faro, « Dieu d'eau », joue un rôle central en tant que Héros androgyne, Civilisateur et Sacrifié. Rapprochement d'autant plus légitime que d'autre part les populations soudanaises établissent un rapport assez conscient entre le mythe et la littérature orale, l'une étant comme la traduction symbolique de l'autre[31].

Nous avons la chance au Soudan, grâce aux travaux de M. Griaule et de G. Dieterlen[32], de pouvoir nous reporter à un mythe très riche et de forte cohésion interne, dont plusieurs versions (Dogon, Bambara, etc.) sont assez rapprochées pour intéresser unitairement toute la région. Or quels éléments structuraux nous apporte ce mythe ? Une figure de père (le dieu créateur) plaçant dans un double placenta (image de mère) les germes de quatre êtres jumeaux (ou androgynes) ayant la forme de poissons[33] et destinés à peupler l'univers ; l'un de ces êtres se rebellant contre son père, sort de « l'œuf du monde » sous sa forme mâle en emportant un morceau de placenta ; frustré de sa féminité, restée dans le placenta originel, il pénètre dans son placenta devenu la terre et commet ainsi un acte incestueux qui entraîne : sa transformation en animal sauvage (le renard, *Vulpes pallida*), sa circoncision (c'est-à-dire la perte définitive de sa féminité), son rejet définitif du sein de Dieu et de la société humaine. Un de ses frères jumeaux fut sacrifié puis ressuscité pour permettre la réorganisation de l'univers troublé par cette faute initiale, et son rôle fut par la suite de poursuivre la lutte contre l'influence pertubatrice du Renard ; c'est lui qui prend le nom de Faro chez les habitants des bords du Niger, de Nommo chez les Dogon ; il est androgyne car, comme les jumeaux, il est à la fois la dualité de l'être humain et la complémentarité du mâle et de la femelle unis pour procréer ; il est le maître de l'eau, du verbe,

30. J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Paris, N.R.F., 1960, pp. 33-59.

31. *Cf.* G. CALAME-GRIAULE, « Ésotérisme et fabulation... », *op. cit.*

32. Une première version du mythe dogon a été publiée dans M. GRIAULE, *Dieu d'eau*. Le mythe bambara a été exposé par G. DIETERLEN, *Essai sur la religion bambara*, Paris, P.U.F., 1950. Plus récemment, ce dernier auteur a repris les grandes lignes du mythe dogon dans « Parenté et mariage chez les Dogon », *Africa*, XXVI, 2, April 1956, et a exposé la version soudanaise plus générale dans « Mythe et organisation sociale au Soudan français », *Journal de la Société des Africanistes*, t. XXV, 1955 et « Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale », *Journal de la Société des Africanistes*, t. XXIX, 1959, fasc. 1. La version intégrale du mythe dogon paraîtra dans M. GRIAULE et G. DIETERLEN, *Le Renard pâle*, qui est en préparation.

33. Il s'agit de silures, *Clarias senegalensis ;* sur le rôle essentiel de ce poisson, *cf.* M. GRIAULE, « Rôle du silure *Clarias senegalensis* dans la procréation au Soudan », *Afrikanistische Studien*, Berlin, 1955.

de la fécondité et des techniques, il représente la victoire de la culture sur la vie sauvage.

Il est à peine utile de souligner combien cette description se rapproche de celle de notre héros libérateur, dont tous les traits s'éclairent maintenant d'une lumière nouvelle. Le « chasseur », qui dompte la brousse et les animaux sauvages grâce à des armes manufacturées est une forme que revêt très volontiers le Moniteur dans les contes[34]. Accompagné de sa fiancée, il figure le couple de jumeaux célestes ; ce couple est parfois double, comme dans l' « œuf du monde » ; et l'espèce de « mariage croisé » qu'évoque irrésistiblement le conte 5 est la préfiguration des mariages par échange de jumelles qui seront institués plus tard[35]. Quant au « camarade », il figure un des autres jumeaux mâles de l' « œuf », celui qui fut chargé par Dieu de circoncire le Renard (c'est pourquoi nous voyons parfois le camarade se substituer au héros proprement dit pour tuer le monstre) et de sacrifier son propre frère (ce qui nous explique l' « épreuve » à laquelle un des camarades soumet l'autre dans plusieurs récits, épreuve qui au conte 5 prend figure d'une tentative de meurtre). Nous avions pressenti qu'il y avait dans cette « épreuve » une signification plus profonde de « sacrifice », qui apparaissait clairement dans le conte 8 avec l'épisode du jeune homme tué et dévoré par le monstre avant l'intervention du héros. Le Sacrifié apparaît encore sous l'aspect des différentes victimes tuées et dévorées par le monstre, tandis que le détail, souligné à maintes reprises, des têtes, des mains et des pieds qu'il laisse comme des témoignages de ses crimes, évoque le démembrement du corps du Moniteur après le sacrifice[36]. Le moment culminant de ce démembrement fut d'ailleurs l'éviration, sacrifice suprême destiné à compenser la stérilité que l'inceste du Renard avait répandue dans l'univers ; or nous avons vu notre héros lui-même être frappé d'impuissance sexuelle (conte 8) ; faut-il penser que la coloration œdipienne qui s'étend curieusement à son personnage dans ce conte soit une tentative d'explication *a posteriori* de ce qui apparaît comme un châtiment immérité si l'on a perdu l'explication véritable ?

Avant d'examiner les correspondances qui existent entre la personnalité de l'homme-hyène et celle du Renard mythique, il convient précisément de se demander pourquoi nous avons affaire à une hyène et non pas à un renard ou à un animal analogue. C'est que le renard est tellement chargé de signification et de valeurs affectives qu'il n'apparaît pas (à notre connaissance) dans la littérature orale, à l'exception de quelques récits donnés comme mythiques et qui sont en fait des manières simplifiées de présenter le mythe essentiel. Dans les fables, la lutte entre le monstre et le héros (c'est-à-dire entre le Révolté et le Sacrifié) est figurée d'une manière beaucoup moins tragique par les tours pendables que se jouent les animaux entre eux ; mais il y a toujours un vainqueur et un vaincu, et une observation attentive permet de constater la permanence de l'attribution

34. On en trouvera des exemples dans G. CALAME-GRIAULE, « Ésotérisme et fabulation... », *op. cit.*

35. Sur les différentes règles du mariage, *cf.* G. DIETERLEN, « Parenté et mariage chez les Dogon », *op. cit.*

36. Pour le détail, on se reportera au mythe lui-même (*cf.* les références données à la note 32).

des « rôles ». La création est considérée comme partagée en deux clans opposés et complémentaires, comprenant toutes les créatures, animaux et plantes, que leurs caractéristiques matérielles (forme, couleur, habitat, nourriture, mœurs, etc.) permettent de rattacher symboliquement à l'un ou à l'autre. Il va de soi que le choix inconscient de ces supports symboliques procède des préoccupations essentielles propres à chaque peuple et de la manière dont il se voit en situation dans le monde. Ce n'est pas le lieu ici d'étudier le mécanisme de ce choix. Nous nous en tiendrons à l'hyène, qui est précisément le représentant privilégié du Renard dans un grand nombre de fables, où elle s'oppose à un animal présenté comme un parangon d'intelligence et de ruse : le lièvre.

L'hyène est un animal essentiellement nocturne[37] ; sa prédilection pour l'obscurité rappelle celle du renard, que le mythe interprète comme une condamnation divine ; l'homme-hyène se manifeste également la nuit. Or, si nous reprenons le thème de l'inceste, nous ne pouvons que conclure à l'équivalence : obscurité (nuit, cavernes, intérieur de la terre)/corps maternel (équivalence qui s'exprime aussi symboliquement par les yeux aveuglés du monstre, dans le conte 11[38]).

Une autre caractéristique frappante est sa gloutonnerie, qui n'est égalée que par celle du renard ; nous avons vu que le principal mobile des crimes de l'homme-hyène est sa faim insatiable et le désir de manger plus que de raison. Chez le personnage mythique, cette faim dévorante est interprétée comme d'origine à la fois physique et morale ; elle est l'image de son insatisfaction et de son angoisse de réprouvé qui persévère dans la révolte et défie Dieu. La gloutonnerie de l'hyène la pousse à manger des charognes, nourriture particulièrement impure ; or le Renard mythique a introduit la mort sur la terre en provoquant la pourriture de son placenta. A cette idée de mort et de putréfaction sont associées les mauvaises odeurs ; l'hyène comme le renard est un animal puant[39] ; la même odeur de putréfaction (attirant les mouches) a été signalée chez l'homme-hyène ; un informateur a même précisé qu'il s'agissait d'une odeur « de poisson pourri », ce qui nous rappelle que le Renard mythique a perdu sa condition privilégiée de poisson céleste (image fœtale de l'homme).

L'importance attachée dans les contes à la voix discordante et nasillarde de l'hyène est frappante. Il est certain que le cri désagréable de cet animal (que l'on interprète souvent comme un « ricanement ») impressionne toujours défavorablement ceux qui l'entendent dans la nuit. L'homme-hyène nous est présenté comme prononçant des paroles humaines, mais d'une voix nasillarde (c'est-à-dire passant

37. En dogon, sa devise est : « La lune déplaît à son cœur que l'obscurité réjouit. » On prétend que si elle aperçoit un feu allumé la nuit dans la brousse, elle fuit dans son trou en disant : « Il n'y a pas deux matins. »

38. Son crime a entraîné pour le Renard la perte de la lumière solaire, le soleil étant aussi une image de mère (car il a été créé avec le reste du placenta), mais bénéfique et féconde.

39. Les mauvaises odeurs en général sont considérées comme néfastes parce qu'elles émanent du Renard ; on protège les nouveau-nés contre elles en leur mettant des colliers de racines odoriférantes de *Cyperus rotondus* Linn. En Éthiopie, une des manières de lutter contre l'influence du *bouda* est l'emploi de plantes odoriférantes (*cf.* M. GRIAULE, « Le livre de recettes d'un dabtara abyssin », *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, XII, 1930, p. 140).

par le nez ; nous en avons un exemple effectif dans le conte 7 avec la profession de foi coranique déformée par le monstre ; il nous a été impossible de rendre dans la transcription la nasalisation extrême conférée à la phrase par l'informateur). La parole étant une faculté qui distingue essentiellement l'homme de l'animal, on peut voir dans cette parole déformée la limite des deux natures entre lesquelles oscille le monstre. Mais la nasalisation pose des problèmes complexes. L'enquête menée chez les Dogon à propos de la parole nous a révélé qu'ils considèrent une voix nasillarde comme une voix « pourrie » ; le son s'échappant à la fois par la bouche et par le nez donne l'impression de ne pouvoir sortir complètement, et les paroles ainsi retenues à l'intérieur « pourrissent » ; la parole émise est donc « à mauvaise odeur » et « morte », l'odeur de pourriture et la mort étant associées étroitement comme nous venons de le voir et provoquant des réactions très vives dans le psychisme dogon[40]. Or le cri de l'hyène est manifestement nasal ; elle semble fermer la bouche pour crier. Quant au cri du renard, il ressemble à un hoquet, à un effort pour vomir, mais présente également un caractère nasal. La référence au mythe nous apporte là encore un rapprochement troublant : Dieu coupe la langue du Renard pour lui « gâter » la parole, puis le prive définitivement de cette dernière en le condamnant à ne plus pouvoir s'exprimer que par un cri bref et mécontent[41]. Le verbe étant l'indispensable truchement des rapports sociaux, et étant par surcroît considéré comme jouant un rôle dans la fécondité[42], il n'est pas interdit de penser que cette privation de la parole a été pour le Renard une forme de castration, à la fois physique et sociale[43].

40. D. Zahan, dans son étude sur *La dialectique du verbe chez les Bambara*, encore inédite au moment où nous écrivons ces lignes et dont il a bien voulu nous communiquer le manuscrit, note : « La signification essentielle de la nasalisation est l'intégration du son dans la vie même de celui qui le prononce, tandis qu'à son tour, le sujet parlant insuffle sa vie dans le son. Le nez est l'organe de la vie et du sentiment. Parler du nez, c'est faire couler sa propre vie par le canal du son, c'est s'amoindrir vitalement. Les « rhinophones » sont considérés comme des personnes à la vie courte ; ce sont des « dégoûtés » de la vie. » Il est intéressant de constater que par un autre chemin et chez une autre population soudanaise nous rejoignons encore l'idée de mort à propos de la nasalisation.

41. Ce renseignement nous est communiqué par Mme Dieterlen ; les détails seront publiés dans *Le Renard pâle* (*cf.* note 32). Un autre moyen d'expression a été laissé au Renard : la prédiction de l'avenir par les traces de ses pattes. Les Dogon pratiquent la divination par le renard (*cf.* en particulier M. Griaule, « Notes sur la divination par le chacal », *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, t. XX, nº 1-2, janv.-juin 1937 : le renard avait été improprement identifié comme chacal lors des premières enquêtes). Notons que dans les régions habitées par les familles dont l'hyène est l'animal totémique, la même divination se pratique par l'hyène ; seules diffèrent les dimensions de la table de divination.

42. L'importance primordiale attachée à la parole dans la pensée soudanaise apparaît partout dans les diverses publications qui ont été consacrées à l'analyse de cette pensée. Deux ouvrages d'ensemble paraîtront sur la parole : D. Zahan, *La dialectique du verbe chez les Bambara* (déjà cité ci-dessus, note 40) et G. Calame-Griaule, *La Parole chez les Dogon* (en préparation).

43. Cette assimilation reste au niveau inconscient. Interrogés sur ce point, nos informateurs dogon, à qui des notions de ce genre sont pourtant très familières, hésitaient à interpréter la langue coupée du Renard comme une castration, mais rapprochaient spontanément

Si nous cherchons une confirmation dans le domaine musical, nous découvrons que le seul instrument dogon qui possède un son nasillard est le *liru*, tige de mil à anche battante dont jouent les chevriers en gardant leurs troupeaux. Mais nous savons par ailleurs que les chevriers, associés à la brousse dans laquelle ils font de longs séjours, représentent la vie sauvage et sont des alliés du Renard. Par la voix nasillarde du *liru*, ils traduisent l'angoisse de son destin tragique voué à la stérilité et à la mort.

A la pauvreté sonore du Renard s'oppose de façon éclatante la richesse d'expression de Faro, maître de la parole et des sons harmonieux, inventeur des rythmes et des instruments de musique au moyen desquels il règle l'ordre cosmique[44].

Le comportement de l'hyène est interprété par la psychologie populaire comme traduisant la lâcheté[45], la traîtrise, la hargne méchante, traits qui s'appliquent également au personnage moral incarné par le Renard mythique[46]. Ce portrait est celui de l'hyène des fables ; il convient également à notre homme-hyène. Sous sa forme humaine, celui-ci rappelle l'hyène : corps poilu, yeux rouges, dents rouges et pointues, mauvaise odeur, voix nasillarde, démarche penchée. Mais son inquiétude, son refus de reconnaître sa vraie nature[47] sont bien caractéristiques du Renard. Il comprend toutes les langues parce que le Renard avait emporté la parole avec son placenta ; il peut révéler des secrets aux hommes, de même que le Renard peut leur annoncer l'avenir par la divination ; mais leur parole à tous deux est parfois mensongère. L'homme-hyène redoute l'eau, dont le contact lui fait perdre tout pouvoir magique. Or l'eau, élément de vie, appartient au Sacrifié ; c'est pourquoi, disent les Dogon, les renards ne boivent que dans les flaques des rochers (eau de brousse) et jamais dans les mares (eau civilisée)[48]. Enfin les appétits sexuels que nous avons décelés chez le monstre (et qui sont une autre forme de la « faim » qui le dévore) sont l'expression de la quête éternelle et désespérée du Renard mythique cherchant son complément femelle (jumelle et

son cas de celui des animaux castrés dont la voix est changée par l'opération et devient « pourrie ». Nous verrons d'ailleurs plus loin que « couper le nez » signifie « circoncire », et que la circoncision du Renard a diminué sa fécondité (*cf.* ci-dessous, p. 115).

44. Cf. M. Griaule et G. Dieterlen, « La harpe-luth des Dogon », *Journal de la Société des Africanistes*, t. XX, 1950 ; M. Griaule, « Symbolisme des tambours soudanais », *Mélanges d'histoire et d'esthétique musicales offerts à Paul-Marie Masson*, Paris, Richard-Masse, 1955 ; G. Calame-Griaule et B. Calame, « Introduction à l'étude de la musique africaine », *op. cit.*

45. La défécation de l'hyène, signe de peur panique, est un élément comique qui revient souvent dans les fables. Le rival du héros, au conte 7, se couvre de honte de la même façon.

46. A la différence toutefois que l'hyène est présentée comme un animal stupide et balourd, alors que le Renard est rusé et malin. Il ne faut pas oublier que le personnage de l'hyène est une image popularisée de ce dernier ; la balourdise est une source de comique non négligeable, sur laquelle la littérature orale renchérit toujours.

47. Lévy-Bruhl avait déjà remarqué cette « honte insurmontable qui empêche l'être mi-humain mi-animal de continuer à vivre dans la société des hommes, purement hommes, une fois que le secret de sa nature mixte a été dévoilé » (*La Mythologie primitive*, p. 245).

48. Ce caractère d' « ennemi de l'eau » est très important dans le choix du renard comme support du symbole en question. L'hyène elle-même boit dans les mares (mais en relevant la queue et les moustaches, comme on l'a vu ci-dessus).

femme) perdu en même temps que sa mère ; son impuissance sexuelle évoque la stérilité du Renard, résultat de l'inceste[49].

Cette frustration définitive de la féminité est consacrée dans le mythe par l'épisode très important de la circoncision du Renard. En effet, selon la pensée africaine (ce qui prouve une fois de plus combien le recours à la psychanalyse moderne est précieux pour son interprétation), le prépuce est le support de la partie féminine dans la personne mâle, comme le clitoris est celui de la partie mâle chez la femme[50] ; par leur ablation, on intègre définitivement l'individu dans la catégorie sexuelle qui domine chez lui. Pour l'humanité actuelle, la circoncision et l'excision constituent un pis-aller, après la perte de la condition idéale de gémelléité (ou d'androgynie) qui était celle des premières créatures et qui exprimait la complétude de l'être. La circoncision du Renard, conséquence et punition de l'inceste, marque la perte de cette condition originelle.

Nous avions laissé provisoirement de côté un élément de nos contes : la lutte qui oppose le héros et le monstre avant la mise à mort de ce dernier. Or, si l'on admet l'interprétation mythique, c'est par l'épisode de la circoncision que nous pouvons l'expliquer. L'écartèlement du monstre (conte 5) ; toute la lutte décrite au conte 7, au cours de laquelle il s'entoure d'un nuage de poussière comme pour se cacher, et où le héros le soulève par les pattes arrière qu'il lui passe derrière la tête ; dans le conte 8, l'impuissance qui s'empare de lui alors que les talismans de l'étranger le « saisissent par le sexe » ; la tentative de morsure sur la personne de Djolima (conte 9) ; tous ces détails rapprochés évoquent ceux du récit mythique, le coupable tentant d'échapper aux regards du silure envoyé par Dieu pour le circoncire, le circonciseur le saisissant par les pattes de derrière et recevant une morsure à la nageoire...

Le symbolisme attaché à certaines parties du corps de l'hyène, et qui nous avait frappés par son étrangeté, s'éclaire également à la lumière de cette interprétation, surtout si nous le rapprochons des fables dans lesquelles l'hyène, le nez coupé ou arraché, fuit en perdant son sang en abondance. Le transfert du prépuce au nez explique clairement cet épisode ; il explique également le rite étrange accompli par l'homme-hyène lorsqu'il veut se métamorphoser : il n'y réussit que si, après avoir fait sortir une queue, il parvient en sautant trois fois de suite (chiffre mâle)[51] à la faire entrer dans sa bouche (région très voisine du nez et des moustaches ; en fait il s'agit du museau de l'hyène). Or « queue » est synonyme de « verge »[52]. Par cette réunion fugitive de la queue et du nez, le représentant du Renard retrouve l'illusion de l'intégrité première de sa personne. Mais quelle

49. Le renard ne peut procréer que dans le règne animal ; d'ailleurs sa fécondité semble assez restreinte et, au dire des informateurs, la mère s'occupe fort peu des petits.

50. Cf. M. Griaule, *Dieu d'eau*, *op. cit.*, pp. 183 *sq.*

51. Le symbolisme des nombre 3 (mâle) et 4 (femelle) apparaît à plusieurs reprises dans nos contes ; il est absolument général au Soudan et a été développé dans de nombreuses publications déjà citées dans cet article. Leur étude dans ces contes n'apporterait rien de vraiment nouveau.

52. Cette assimilation est très fréquente et s'explique d'elle-même ; elle est parfois observable au niveau du vocabulaire, comme en français vulgaire. La verge du renard ne peut être que maléfique ; c'est pourquoi elle sert aux rites magiques d'envoûtement.

dérision pourtant, puisque, au lieu de redevenir un être complet et pur, il ne réussit qu'à se changer en un animal vil et malfaisant[53] !

Nous avons remarqué le caractère ambivalent attaché au nez de l'hyène et la manière dont il est utilisé pour favoriser la fécondité. Or, si le nez représente le prépuce, il est comme lui chargé d'un symbole de féminité, ambivalente comme toute féminité[54]. C'est pourquoi on peut l'utiliser pour aider l'agriculture ou la pêche, mais il ne faut le faire qu'avec prudence[55].

Il ne nous paraît plus subsister de doute sur l'identité de l'animal monstrueux. Le lion ou la panthère apparaissent à côté de l'hyène dans cette légende d'une manière épisodique correspondant à une déviation du thème ancien. Une preuve de plus nous en est apportée par les fables. En face de l'hyène représentant le fils rebelle, le lion joue généralement le rôle du dieu créateur, image paternelle ; la psychologie populaire le considère comme le plus noble des animaux carnassiers, affirme qu'il ne tue que par nécessité et ne s'attaque à l'homme qu'en dernière extrémité. On voit, dans les contes, des lionnes recueillant des enfants abandonnés et les élevant comme leurs propres enfants. La psychologie de ce personnage animal s'accorde donc bien peu à celle du Renard. La panthère est au contraire classée parmi les animaux qui peuvent tenir la place de ce dernier dans les fables, mais elle y apparaît assez rarement. Il est vrai que l'abondance ou la rareté d'une espèce animale dans une région joue un rôle dans le fait qu'elle est ou non choisie comme support des symboles ; or l'hyène est certainement beaucoup plus répandue actuellement dans les savanes soudanaises que le lion ou la panthère ; mais ces fauves ont pu être plus abondants à l'époque où nos contes ont pris naissance. Il semble cependant que l'hyène, grâce à ses caractéristiques facilement observables d'animal nocturne, glouton, mangeur de charognes, à la démarche étrange et au ricanement désagréable, soit apparue comme la meilleure incarnation du principe du mal et du désordre (après le renard, toutefois, mais le rôle privilégié de celui-ci reste plus ésotérique)[56]. Que les caractères

53. Au lieu du nez, ce sont parfois les oreilles qui reçoivent le transfert du prépuce ; on se souvient qu'au conte 8, le héros coupe les oreilles et la queue du monstre. On sait d'autre part que l'oreille est un sexe (cf. M. GRIAULE, *Dieu d'eau*, p. 98). D. Zahan note également : « Le pavillon de l'oreille étant le substitut du prépuce, on coupe — en guise de circoncision — l'oreille gauche d'un mort incirconcis » (*Sociétés d'initiation bambara. Le n'domo. Le kọrè*, Mouton et Co., Paris, La Haye, 1960, p. 49, n. 3). Ce détail avait déjà été signalé dans G. DIETERLEN, *Essai sur la religion bambara, op. cit.*, p. 187.

54. Sur l'ambivalence de la féminité, cf. G. CALAME-GRIAULE, « Le rôle spirituel et social de la femme dans la société soudanaise traditionnelle », *Diogène* (sous presse).

55. Nous avons noté que l'hyène tuée à la chasse est brûlée sur un bûcher de *balansa (Acacia albida)* ; sur le plan mythique, cet arbre est chargé de symbole (cf. G. DIETERLEN, *Essai sur la religion bambara, op. cit., passim*, qui montre les rapports existant entre cet arbre et Pemba, figure mythique correspondant au Renard ; chez les Dogon, le *seňe* est l'arbre témoin du premier monde).

56. D. Zahan (*Les sociétés d'initiation bambara. Le n'domo. Le kọrè, op. cit.*, pp. 183 à 193) propose une interprétation différente du symbolisme de l'hyène ; selon lui, l'hyène du *kọrè* est « une allégorie vivante de la connaissance humaine », opposée à la connaissance divine, figurée par la classe des « lions » et celle des « bouffons ».

moraux que lui attribue l'imagination populaire (traîtrise, sottise, méchanceté, lâcheté) découlent de l'observation de son comportement ou soient le résultat de l'interprétation symbolique de ce comportement, est plus discutable ; il ne servirait à rien de vouloir actuellement trancher ce problème, qui met en jeu tout le mécanisme du symbole.

Nous ne discuterons pas ici de l'origine ni de l'extension du thème de l'homme-hyène ; on le rencontre dans d'autres régions africaines[57]. Il rejoint le thème plus général des métamorphoses feintes (comme dans le cas des « hommes-léopards ») ou légendaires. Il dépasse l'Afrique, puisque l'homme-hyène évoque le loup-garou ou le sorcier meneur de loups et métamorphosé en loup[58]. L'hyène paraît d'ailleurs bien être, sur le plan affectif et symbolique, l'équivalent du loup de notre folklore[59].

Cela nous amène au problème de la magie, qui est en effet lié à celui de la métamorphose. Pourquoi les guérisseurs, les forgerons et les *laube* sont-ils accusés de détenir ce dangereux pouvoir ?

Le guérisseur est un homme qui détient les secrets des plantes de la brousse et qui peut en faire aussi bien des poisons que des remèdes ; sa science est à double tranchant, et l'imagination populaire le transforme facilement en magicien et empoisonneur éventuel. La magie est l'aspect redoutable de la médecine ; toutes deux peuvent causer du bien ou du mal, suivant la manière dont on les emploie. C'est cette ambivalence qu'exprime la devise dogon du guérisseur : « Père qui tue »[60]. Mythiquement, le premier guérisseur, l'ancêtre Dyongou Sérou, fut le seul à se ranger du côté du Renard parmi les quatre ancêtres mâles de l'humanité considérés comme les fils du Sacrifié ; il prit le parti du désordre après diverses ruptures d'interdit.

La caste des forgerons est affectée de la même ambivalence ; c'est un fait connu que ces artisans sont à la fois respectés et craints, parfois même méprisés, alors qu'ils sont indispensables pour intervenir auprès des puissances surnaturelles dans des circonstances délicates. Leur familiarité avec le feu, le maniement des métaux tirés du ventre de la terre-mère, leur confèrent leur mystère. Selon le mythe, ils ne sont cependant pas les alliés du Renard, mais du Sacrifié ; leur caractère ambivalent et en partie impur tient aux circonstances de la création du premier forgeron[61].

Quant aux travailleurs du bois, ils vivent le plus souvent dans la brousse et sont soupçonnés d'user de formules magiques pour couper les arbres et les faire marcher tout seuls. Ils utilisent, pour confectionner des plats, le bois du kapokier *(Bombax buonopozente)*, arbre impur parce que les masques liés aux funérailles et à la mort y sont taillés. Tout cela les apparente au Renard, associé à la brousse

57. Sur le *bouda* éthiopien, par exemple, cf. M. GRIAULE, « Le livre de recettes d'un dabtara abyssin », *op. cit.*, pp. 139 *sq.*, et du même auteur, « Mythes, croyances et coutumes du Bégamder », *Journal asiatique*, CCXII, janv.-mars 1928, article « Hyène ».

58. Cf. M. BOUTEILLER, *Sorciers et jeteurs de sorts*, Plon, 1958, pp. 33 à 140.

59. C'est toujours de l'hyène que l'on menace des enfants pour les rendre sages ; c'est son cri que l'on imite pour les effrayer.

60. Sur les devises, *cf.* S. DE GANAY, « Les devises des Dogon », *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, t. XLI, 1941.

61. Pour les détails on se référera à l'exposé intégral du mythe (*Le Renard pâle*, *cf.* ci-dessus note 32).

inculte et à la mort. Comme lui, ils n'ont pas de village propre, ne cultivent pas et vont partout quémander des céréales[62]. Les cultivateurs sont obligés de leur en fournir, par crainte de leurs pouvoirs magiques, mais aussi par une sorte de politesse envers le Renard, personnage complexe, à la fois craint, tourné en dérision et respecté comme un élément indispensable à la marche du monde.

C'est donc à cause de leur caractère ambivalent que guérisseurs, forgerons, travailleurs du bois, sont associés à l'hyène, au Renard et au désordre. Lorsque les Dogon disent que le fils du guérisseur ou du forgeron mort se change en hyène aux funérailles de son père, c'est pour rappeler qu'il y avait un côté sombre dans la personne du mort ; et lorsqu'ils lui abandonnent un mouton[63], c'est pour renouveler le sacrifice qui a réorganisé le monde. Le Renard a connu un triomphe momentané à la mort de son frère, comme l'homme-hyène lorsqu'il dévore ses victimes. Mais la résurrection du Sacrifié vint rétablir la victoire de l'ordre et de la vie sur le désordre et la mort.

Pourtant la victoire n'est jamais définitive ; l'homme-hyène des contes a beau être mis à mort, on sait qu'il renaîtra de ses cendres ; on sait que la nuit reviendra après le jour, et la sécheresse après la pluie ; que la mort est inéluctable. La lutte du *kverenkvere* et du héros est la lutte dramatique, éternelle et sans cesse remise en question des forces contraires qui se disputent le monde. Cette lutte est toujours pénible, mais les Soudanais dans leur sagesse la savent nécessaire, car ils conçoivent le progrès comme une perpétuelle remise en équilibre et le désordre comme un ferment de civilisation. C'est pourquoi Dieu n'a pas anéanti le Renard.

A cette explication, nous pensons pouvoir en ajouter une autre qui la complète : le héros et le monstre sont en définitive deux aspects de l'être humain. Celui qui sort vainqueur du combat contre les instincts obscurs et l'animalité peut assumer son rôle d'homme ; la femme et le droit à la procréation sont l'enjeu du combat ; pour les conquérir il faut venir à bout du monstre, qui représente la tentation de l'inceste. La lutte est âpre, et chaque individu la renouvelle pour son propre compte, mais tout le monde sait de quel côté sera la victoire. C'est pourquoi peut-être les contes de tous les pays se terminent par la mort du traître.

Nous n'avons pas prétendu donner ici une interprétation complète du mythe soudanais, dont la richesse et la complexité sont immenses. Mais nous espérons avoir démontré que la référence au mythe à propos d'un thème de conte enrichit considérablement l'interprétation que l'on peut en proposer et permet de mener en profondeur l'analyse structurale. En effet, mythe et conte, unis entre eux par cette « relation de complémentarité » dont parle C. Lévi-Strauss[64], ne sont pas autre chose, pour les Soudanais, qu'une manière d'exprimer leur vision, consciente et inconsciente, du monde et de l'homme.

62. Le Renard à la recherche de sa féminité avait volé à Dieu les principales graines créées, qui lui furent reprises par le Moniteur.

63. Le mouton est un avatar du Sacrifié ; la chèvre est au contraire un animal appartenant au Renard. Nous avons relevé plusieurs allusions au mouton dans nos contes. Sur le symbolisme du bélier, cf. M. GRIAULE, *Dieu d'eau*, pp. 130 *sq.*

64. « La Structure et la Forme, Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp », *Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée*, nº 99, mars 1960, série M, nº 7, p. 20.

NOTES ET COMMENTAIRES

EN PARCOURANT LES REVUES SCIENTIFIQUES

par

ROBERT FERRY

I. — Sciences auxiliaires de l'anthropologie

Un récent article paru dans la revue américaine *Expedition* s'intitule *Electronics and Archaeology*[1]. Le rapprochement de ces deux disciplines dans un même titre ne surprendra pas les spécialistes. Le temps est loin en effet où la paléographie, la papyrologie, la philologie et autres disciplines essentiellement « littéraires », étaient les seules sciences auxiliaires de l'archéologie. Depuis lors, l'archéologie est devenue une « science humaine », une branche de l'anthropologie entendue au sens large, et, comme celle-ci, elle se découvre des rapports avec toutes les branches du savoir humain, elle ne peut progresser sans faire appel aux techniques scientifiques les plus diverses.

L'article d'*Expedition* commence par passer rapidement en revue les diverses méthodes tirées de l'atomistique et de l'électronique, qu'utilisent les archéologues : les dosages du radio-carbone et des isotopes de l'oxygène, la méthode « potassium-argon » et enfin celle de la thermo-luminescence sur laquelle nous allons revenir. Elles permettent de dater les trouvailles archéologiques et les dépôts géologiques jusqu'à l'aube des temps historiques et même de déterminer la température des mers par l'examen des animaux qui les habitaient il y a cent millions d'années, ce qui dépasse largement les besoins de l'archéologue !

Les auteurs ont eux-mêmes appliqué la méthode qui consiste à étudier la résistivité électrique du sol au site archéologique de Cerro de Las Mesas dans l'État de Vera Cruz au Mexique, où l'on a trouvé d'importants vestiges des civilisations olmèques et post-olmèques remontant aux ve et vi^e^ siècles avant notre ère. L'appareil appelé *michimho* utilise des aiguilles enfoncées dans le sol à des profondeurs allant de un à trois mètres et reliées aux instruments de mesure. Il permet de déceler dans des sols sédimentaires la présence de masses de pierres telles que des murs et des monuments ou d'objets tels que des urnes funéraires, ainsi que des sols brûlés révélant l'existence d'anciens foyers. La méthode est lente et n'est pas infaillible, mais il semble qu'elle ait donné des résultats intéressants et

1. *Expedition*, vol. 2, No 4, University Museum, Philadelphie, 1960, p. 19.

cette application de l'électronique devrait permettre dans bien des cas une sérieuse économie d'efforts en indiquant à l'avance les parties à fouiller d'un site déterminé.

Une autre méthode empruntée à l'électronique est présentée dans le compte rendu du congrès annuel de l'*American Association for the Advancement of Science* (A.A.A.S.)[2], celle de la thermoluminescence. Elle permet de préciser la date à laquelle des objets ont été soumis à la chaleur d'un four ou d'un foyer. L'étude de la luminescence provoquée par une nouvelle exposition de ces objets à la chaleur donne en effet le temps qui s'est écoulé entre la première et la seconde action calorifique. On peut ainsi dater les poteries. En remontant plus haut dans la préhistoire, ce procédé pourrait être appliqué aux résidus de foyers et permettrait peut-être même de préciser l'époque de la découverte du feu.

Si l'on passe de l'archéologie à l'anthropologie, l'emploi de méthodes scientifiques s'impose également.

C'est d'abord, bien entendu, le cas de l'anthropologie physique où, comme en biologie, les méthodes physico-chimiques prennent une place de plus en plus grande à côté des mensurations de l'anthropologie classique. Celle des groupes sanguins est maintenant largement répandue. Celle de l'*immunoélectrophorèse* repose à la fois sur la séparation par un courant électrique des différentes protéines composant une substance organique et sur les réactions d'immunité que celles-ci manifestent au contact d'un anticorps introduit dans le milieu étudié. Cette méthode met en évidence ces diverses protéines en une sorte de spectre où elles apparaissent sous forme d'étroites zones de précipité, un peu analogues aux raies d'un spectre lumineux. Ainsi sont mis en évidence des corps organiques impossibles à analyser autrement et dotés de propriétés spécifiques. « La spécificité des réactions entre protéines, écrit C. A. Williams[3], explique le fait qu'un spermatozoïde ne puisse féconder qu'un ovule de sa propre espèce... Les techniques immunochimiques ont aussi été appliquées avec succès à... la détermination de la parenté biochimique des animaux et certains de ces intéressants résultats sont en cours d'examen approfondi par immunoélectrophorèse. »

Cette méthode conduit donc à une véritable théorie chimique de l'espèce, permettant d'entrevoir une explication de l'interfécondation entre espèces voisines et de la stérilité des produits du croisement. Mais alors, pour en revenir à l'homme, s'il est exact que l'interfécondation est impossible entre l'homme et des animaux, même physiologiquement très proches de lui comme les singes anthropoïdes, cette théorie semblerait impliquer qu'il existe une « protéine humaine » non seulement spécifique mais singulière.

La méthode a également sa place en embryologie : on peut en effet faire subir des tests immunoélectrophorétiques à l'embryon aux différents stades de son développement.

En tête d'un article de A. H. Rose sur les « Levures » *(Yeasts)* figure la photographie d'un « modèle réduit » trouvé dans un tombeau égyptien et représentant une boulangerie et un atelier de fabrication de la bière à Thèbes, 2 000 ans avant notre ère. « Les levures, explique l'auteur, ont pu être dites les plus anciennes plantes cultivées. Les hommes ont utilisé ces organismes monocellulaires microscopiques pour faire fermenter les graines sauvages avant même qu'ils aient appris à cultiver les graines elles-mêmes »[4]. Suit une étude sur les découvertes les plus

2. *Scientific American*, févr. 1960, p. 66.
3. C. A. Wiliams, Jr., « Immunoelectrophoresis », *Scientific American*, mars 1960, p. 130.
4. *Scientific American*, févr. 1960, p. 136.

récentes concernant les levures. Il apparaît souhaitable qu'une étude à la fois biochimique et technologique des différents ferments utilisés par diverses sociétés humaines soit entreprise un jour. Une telle étude ne devrait d'ailleurs pas porter seulement sur les *levures* qui sont des champignons, c'est-à-dire sur les fermentations alcooliques et apparentées (fabrication des vins, bières, cidres, hydromels, vin de palme, pâtes levées, etc.) mais elle devrait aborder aussi les fermentations lactiques, acétiques, burytiques et leurs applications à la fabrication des beurres, laits aigres, fromages, choucroute, vinaigre, au rouissage des fibres végétales, etc. Enfin, il faudrait parler aussi des fermentations qui sont parfois des semi-pourritures et interviennent en particulier dans le « faisandage » des viandes et la fabrication des saumures de poisson en Extrême-Orient : *nuoc-mam*, *nam-pla*, etc.

Dans le même ordre d'idées L. Z. Freedmann, étudiant les « drogues de vérité » (« *Truth* » *drugs*)[5] signale les « antécédents » de ces drogues et leur emploi dans les rites religieux et magiques. Ici également il y aurait une étude de bio-chimico-ethnologie à faire.

C'est enfin aux théories mathématiques les plus modernes qu'il faut faire appel pour expliquer certains procédés de divination et certains jeux. Ici l'intervention des sciences exactes a lieu, non plus au niveau de la recherche, mais à celui de l'interprétation de ses résultats.

Sous le titre « Masques animaliers », le docteur Rousseau nous a donné un compte rendu très fidèle et documenté de l'exposition du Musée Guimet consacrée aux Masques[6]. Malgré l'intérêt de ce compte rendu, nous restons un peu sur notre faim. En effet, le docteur Rousseau, bien que vétérinaire, se place à un point de vue essentiellement ethnologique. Or pour la compréhension du rôle des animaux dans les mythes et les rites, une collaboration étroite du zoologiste avec l'ethnologue serait indispensable. Elle suppose une étude structurale approfondie qui n'a sans doute pas été faite pour tous les masques du Musée Guimet ; seul un zoologiste serait en mesure de parfaire cette étude en soulignant les caractéristiques de l'anatomie, de la physiologie, du comportement de l'animal, afin d'éclairer le rôle qu'il joue dans le mythe ou le rite. Ainsi a-t-on souvent signalé que l'hermaphrodisme fréquent chez l'hyène expliquerait le rôle de celle-ci dans les mythes de l'Ouest Africain.

Pour en revenir aux levures, il y aurait également toute une étude à faire sur leur rôle dans les mythes et les rites : on sait notamment leur importance, soulignée par la Bible, dans la culture sémitique. Il est vraisemblable qu'une étude systématique ferait apparaître une opposition entre « levé » et « non-levé », aussi pertinente dans les sociétés utilisant de tels ferments que l'opposition « cuit-cru » chez les Indiens d'Amérique du Nord.

II. — Pensée et langage, sensation et communication

S'il est un domaine où le concours d'autres sciences est indispensable à l'anthropologie, c'est bien celui du langage et de la pensée, d'abord parce que le langage est un phénomène acoustique, donc essentiellement physique, ensuite parce que les messages sont transmis et reçus par le système nerveux dont le fonctionnement implique des mécanismes biologiques électriques très complexes, enfin parce que

5. *Scientific American*, mars 1960, p. 145.
6. *La Nature*, mars 1960, p. 106.

la transmission de messages aussi bien que l'élaboration même de la pensée supposent des structures logiques inexprimables autrement que par des modèles mathématiques.

C'est ainsi qu'il n'est pas inutile pour les phonéticiens de savoir que le larynx fonctionne non comme un tuyau dans lequel les cordes vocales vibreraient (son d'*anche*), mais comme une sirène[7], c'est-à-dire par des obturations et ouvertures de la glotte au rythme de la fréquence des sons émis. Cette découverte, que M. Husson expose avec tout l'appareil mathématique nécessaire, implique une refonte complète de la théorie de la formation des voyelles. Celles-ci sont le résultat d'une « impédance ramenée sur le larynx », c'est-à-dire de la réaction sur le larynx de la forme de la cavité nasobuccale. D'une façon plus générale, cette théorie permettrait un classement scientifique nouveau de toutes les « conduites phonatoires ». Elle jetterait également un jour nouveau sur tous les phénomènes vocaux qu'étudie l'anthropologue ou le linguiste et qui reposent uniquement sur des différences de hauteur de son : chant et tons de langues dites *à tons*. L'homme détermine lui-même, inconsciemment sans doute, la fréquence du son qu'il émet en imposant à sa glotte un nombre d'obturations donné, exactement comme le chef d'orchestre détermine le rythme du morceau dont il dirige l'exécution, par la fréquence du mouvement de sa baguette.

Les conditions mêmes qui font d'un système de signaux un langage articulé sont énumérées par le linguiste américain C. F. Hockett sous le titre *The origin of speech*[8]. Ces caractéristiques *(design-features)* de la « communication animale » sont au nombre de treize et l'homme est seul à les posséder toutes, bien que certains animaux possèdent certaines d'entre elles.

La treizième de ces conditions, que l'homme est d'ailleurs seul à posséder, est la *duality of patterning :* il s'agit de ce que M. Martinet appelle la « double articulation »[9]. C. F. Hockett y voit surtout un principe de simplification et d'économie sans lequel le langage n'aurait absolument pas pu se développer. Il cite l'exemple de l'alphabet Morse qu'il eût été impossible de constituer en système de communication pratique s'il n'avait pas été basé sur l'opposition entre longues et brèves constituant un véritable système de deuxième articulation limité à deux éléments.

C'est en fait, d'ailleurs, les mêmes principes qui sont appliqués dans la machine à décoder le Morse que le *Scientific American* nous décrit sous le titre *Pattern Recognition by Machine*[10]. Les auteurs de cet article commencent par poser la question : « Une machine peut-elle penser ? » En fait, il s'agit plus modestement de machines à lire, mais on nous fait observer d'abord que la compréhension du langage parlé ou écrit suppose l'abstraction et l'identification de *modèles (pattern recognition)* dans un complexe de *stimuli*. Ces opérations sont parfaitement inconscientes mais nécessitent une éducation, « chaque être humain acquérant ses systèmes de modèles *(pattern classes)* en s'adaptant au consensus du groupe social qui l'entoure ». La machine à décoder le Morse, « MAUDE » *(Morse Automatic Decoder)* est basée sur un principe différentiel : dans un même message, suivant qu'on les prend au début ou à la fin, la longueur moyenne des signaux peut varier de façon telle qu'une brève du début puisse être plus longue qu'une longue de

7. R. Husson, « Le larynx est une sirène », *La Nature*, juil. 1960, p. 300.
8. *Scientific American*, sept. 1960, p. 89.
9. André Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Paris, 1960, pp. 17 *sq.*
10. O. G. Selfridge et U. Neisser, « Pattern Recognition by Machine », *Scientific American*, août 1960, p. 60.

la fin. La machine a donc été conçue de façon à considérer chaque fois des groupes de six signaux consécutifs entre lesquels elle doit se borner à distinguer les longues des brèves ; elle s'adapte en somme sans cesse à l'équation personnelle du manipulateur. L'expérience prouve que le taux des erreurs commises par la machine est à peine plus élevé que celui d'un bon opérateur. Il y a là quelque chose de très analogue à la perception du langage : les traits pertinents y sont perçus également de façon différentielle par rapport au contexte. Dans une langue à tons, le ton bas d'une femme peut être plus élevé que le ton haut d'un homme, mais cela n'empêche pas de comprendre le sens d'une phrase entière.

Le même article décrit ensuite les expériences faites au Lincoln Laboratory sur une machine à lire les capitales d'imprimerie écrites à la main. Cette machine porte un dispositif de grilles avec cellules photoélectriques, basé lui aussi sur la détermination des traits pertinents des différentes lettres. Comme l'homme, la machine doit apprendre à lire afin de pouvoir identifier ces traits pertinents : cette nécessité doit permettre d'ailleurs d'étalonner la machine, de la régler sur l'écriture d'une personne déterminée. Chaque lettre du texte est ensuite présentée à la machine qui donne la probabilité d'identification de la lettre avec chacune des lettres de l'alphabet en fonction des nombreux critères de pertinence déjà relevés par elle. La lettre « lue » est en définitive celle dont la probabilité est la plus grande. La méthode n'a été appliquée jusqu'à présent qu'à dix lettres de l'alphabet. Les résultats qu'elle donne sont, à 10% près, aussi bons que ceux d'un lecteur moyen. Lorsqu'elle aura été étendue à toutes les lettres de l'alphabet, il sera possible de faire lire des mots à la machine et d'aborder alors un nouveau niveau d'éducation *(level of learning)* de celle-ci en lui faisant utiliser le contexte pour identifier les lettres douteuses. Dans la même perspective, la lecture et retranscription de l'écriture manuscrite ainsi qu'une machine à transcrire le langage parlé, basée également sur les traits pertinents de la langue, posent des problèmes pratiquement, mais non théoriquement, impossibles à résoudre.

La réception des signaux sonores est intimement liée chez l'homme à la faculté d'émettre ces mêmes signaux sous forme de langage parlé ou écrit et comme c'est au niveau du cerveau que s'établit cette liaison, seule l'étude du cerveau permettra en définitive de « déchiffrer le code » des systèmes linguistiques. Cette liaison entre la réception et l'émission du langage parlé est exposée par R. Husson dans un article intitulé « Relations neurologiques entre l'audition et la phonation »[11], qui résume les nombreuses expériences poursuivies dans ce domaine depuis une dizaine d'années. La complexité extrême de ces relations s'y trouve mise en évidence, mais en même temps, M. Husson débrouille largement cet écheveau compliqué. Sans parler de l'audition par voie externe ou par conduction osseuse de notre propre voix, il distingue dans les centres nerveux quatre niveaux où s'établissent les circuits réflectifs ou associatifs entre l'audition et la phonation pour aboutir à la localisation dans le cortex cérébral de l'aire auditive et para-auditive, qui se trouve en relation étroite avec les aires de la vision, de la motricité, de la « mémoration » et enfin avec le cortex frontal antérieur qui est l'aire des fonctions d'intégration intellectuelle.

Cette question a fait l'objet d'expériences menées à l'école de médecine de Cleveland sur des chats et, en France, sur des sujets humains consentants à l'occasion de trépanations. Les résultats de ces expériences combinés avec ceux des

11. *La Nature*, févr. 1960, p. 74.

électro-encéphalogrammes sont synthétisés dans un article de J. Fouchet intitulé : « Activité électrique du cerveau et interprétation psychophysiologique »[12]. Cet article présente une ébauche générale des localisations cérébrales. Ce caractère d'ébauche est souligné par les expérimentateurs eux-mêmes qui ne dissimulent pas la complexité du problème, due au fait que le cerveau contient dix à quatorze milliards de corps cellulaires en connexion les uns avec les autres.

L'application de potentiels électriques en différents points du cerveau a permis d'y localiser des régions « gnosiques » où cette application donne des sensations et même des images (hallucinations), des régions « praxiques » où elle déclenche des mouvements d'ailleurs désordonnés, et enfin la « formation réticulaire » de la base de l'encéphale, réserve d'influx activateurs dont le fonctionnement semble perturbé par la privation prolongée de sensations visuelles, auditives et tactiles, privation qui entraîne chez l'homme des troubles psychiques graves. « Il n'est pas douteux qu'un parallélisme étroit unit le psychisme à l'électricité cérébrale », aussi bien en ce qui concerne la pensée consciente que l'automatisme et l'inconscient, et cette constatation amène l'auteur à faire quelques rapprochements avec les machines électroniques : il signale la propriété qu'a l'influx excitateur ou inhibiteur de tourner en rond, ce qui serait la base de la mémoire immédiate, par exemple dans la répétition d'une série de chiffres. Il y aurait là un phénomène rappelant ce qui se passe dans les circuits mémoriels des machines électroniques, chaque neurone fonctionnant à la manière des relais « tout ou rien » de ces mêmes machines ; un article de W. R. Loewenstein[13] sur le fonctionnement du système sensitif conclut d'ailleurs qu'au niveau de chaque neurone, l'influx nerveux fonctionne comme un signal « tout ou rien ».

Cependant, compte tenu de « l'extrême petitesse des structures rencontrées dans le cerveau », l'auteur conclut que, pour analyser cette « cybernétique » du cerveau, il faudra faire appel non pas à des circuits électriques d'ordre macroscopique comme dans la cybernétique classique, mais à la microphysique, c'est-à-dire à la théorie des quanta qui serait d'ailleurs à la base de l'explication du « bruit thermique » dans la théorie du passage de l'information des cybernéticiens. En effet, si l'on en croit E. Baumgardt, un seul photon lumineux pourrait suffire pour produire une sensation lumineuse et une seule molécule de corps odoriférant pour provoquer une sensation olfactive[14].

Cette question des localisations cérébrales et spécialement de la localisation des centres du langage a fait l'objet d'un ouvrage de W. Penfield et L. Roberts intitulé *Speech and brain-mechanisms* (Princeton University Press) dont Lord Adrian a donné un long compte rendu[15]. Les zones de la parole seraient localisées dans l'hémisphère gauche du cerveau, mais elles le seraient dans l'hémisphère droit chez certains gauchers. En revanche, il ne paraît pas possible de localiser des zones où s'élaborerait l'activité mentale proprement dite : « Les recherches modernes ont souligné qu'il n'y avait pas de zones bien définies pour les activités verbales particulières et encore moins pour les activités mentales particulières. »

12. *La Nature*, juin 1960, p. 241.

13. W. R. Loewenstein, « Biological transducers », *Scientific American*, août 1960, p. 99.

14. E. Baumgardt, « Les étonnantes limites physiques du fonctionnement sensoriel », *La Nature*, août 1960, p. 332.

15. *Scientific American*, mai 1960, p. 207.

Les activités mentales porteraient sur de vastes zones du cortex cérébral, ce qui expliquerait qu'une destruction limitée d'une partie de ce cortex pourrait ne supprimer l'exercice d'aucune faculté intellectuelle particulière. A ce caractère synthétique de l'activité cérébrale s'ajouterait un caractère adaptatif : les zones des différentes activités seraient mal localisées chez l'enfant et, en cas de destruction partielle du cortex, il y aurait des zones de rechange. Les aptitudes particulières du cerveau humain, par rapport à celui des animaux supérieurs, tiendraient à la grande étendue de son cortex : celui-ci « est susceptible de donner naissance à un comportement intelligent, parce qu'il peut permettre d'affecter une région particulière à chacune des activités intellectuelles particulières... ».

Il semble résulter de cet article qu'en fait, chaque individu « apprendrait » à « se servir » de son cerveau, mais qu'il y aurait plusieurs manières de s'en servir selon l' « affectation » qui serait donnée aux différentes zones du cortex réparties entre les différentes activités intellectuelles. Ce serait en cet apprentissage que consisterait l'éducation.

COMPTES RENDUS

AFRIQUE

J. Beattie, *Bunyoro. An African Kingdom*, Case studies in cultural anthropology, New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1960 ; 86 p., pl. h. t., bibl.

J. Beattie a passé vingt-deux mois chez les Nyoro[1] de l'Ouganda, entre 1951 et 1955. Le *field work* a consisté en l'étude intensive de quatre villages, avec le concours d'assistants nyoro ; en outre, l'auteur a utilisé des questionnaires (concernant des carrières de chefs par exemple) et également des textes rédigés sur sa demande par des lettrés sur des sujets qu'il avait lui-même proposés. Sur les Nyoro, du groupe des *Interlacustrine Bantu*, l'auteur a déjà publié *Nyoro kinship, mariage and affinity*[2].

Dans sa longue introduction, Beattie explique quel genre d'étude il nous propose. Anthropologue social, son propos est de rendre compte des relations sociales, mais seulement de celles qui sont institutionalisées et qui permettent la bonne marche de la société. « A Bunyoro, comme en toute société, il existe des modèles de conduite, des attitudes spéciales et des manières de penser qui sont tenues pour être appropriées aux rapports entre gens qui appartiennent à certaines catégories (chefs, sorciers, membres d'un même clan, étrangers, pères, fils, voisins, etc.). Sans cela, toute vie sociale réglée serait impossible, car on ne pourrait pas prévoir la conduite des gens » (p. 6). La détermination de ces « catégories de personnes » justifie la division du livre en quatre chapitres centraux, consacrés au roi, aux chefs, à la famille et au voisinage. La culture n'est envisagée que dans la mesure où elle éclaire de façon privilégiée les relations sociales, d'où les chapitres consacrés au Passé (mythe et histoire) et aux relations avec le monde surnaturel.

Pourquoi les Nyoro ? Si l'on sait le soin qu'apporte Beattie à expliquer chacune de ses démarches, on ne sera pas surpris de trouver ici un exposé des raisons qui lui ont fait choisir cette population. On en retiendra d'une part que Bunyoro est un royaume représentatif du groupe des Bantu interlacustres (Toro, Ankole, Buganda, Bunyoro, Busoga, Bugisu, etc.), d'autre part que l'on peut rapprocher la structure de cet État féodal centralisé de celle de nos sociétés féodales médiévales. De ce point de vue, dit l'auteur, l'étude de cette société peut nous aider à comprendre certains aspects de notre propre histoire.

La société nyoro n'est pas ethniquement homogène. Les Iru, paysans autochtones, ont d'abord été soumis par des pasteurs nilotiques, les Hima qui, dans les autres États bantu lacustres, ont le statut de suzerains. A Bunyoro, la situation est moins simple : un troisième

1. Ba Nyoro, sing. Munyoro ; syn. : Bakitara, ou Kitara ; le pays est dit Bunyoro.

2. International African Institute Memorandum, London, Oxford University Press, 1958 ; du même auteur : « On the Nyoro concept of *mahano* », *Afr. Studies*, 1960, 19, pp. 145-150. *Cf.* sur les Nyoro, l'ouvrage de J. Roscoe, *The Bakitara or Banyoro*, Cambridge, 1923, et l'article récent de A. R. Dunbar, « Emin Pasha and Bunyoro-Kitara, 1877 to 1889 », *Uganda J.*, 1960, 24, pp. 71-83, carte.

groupe, les Bito, noirs nilotiques, détient le pouvoir royal qu'il a pris aux Hima, lesquels conservent cependant un statut social supérieur à celui des Iru. Bunyoro a dû être autrefois beaucoup plus étendu qu'actuellement. Buganda, allié des Anglais et ennemi traditionnel de Bunyoro, s'est accru à ses dépens. Il faut préciser que les premiers contacts entre explorateurs européens et Nyoro ont été particulièrement désastreux, du seul fait que les Anglais étaient escortés de Ganda. Les relations se sont constamment détériorées jusqu'à la grande guerre qui dura de 1893 à 1899, guerre dont Bunyoro sortit dévasté, amputé et placé sous domination ganda, le *Mukama* (roi) étant exilé aux Seychelles. La chefferie nyoro ne devait être remise en place que progressivement après 1918. Ce bref rappel historique suffit à suggérer dans quel climat psychologique les Nyoro ont défini leur attitude vis-à-vis de l'administration.

J. Beattie livre les deux clés de la culture nyoro : la distinction entre l'État, surimposé, centralisé, pyramidal, d'une part, et les communautés homogènes de villageois d'autre part ; l'existence, à tous les niveaux de la vie sociale, de relations de dominant à dominé. Toute relation chez les Nyoro s'exprime en termes d'inégalité, ainsi « les pères sont considérés comme supérieurs aux enfants, les beaux-parents aux époux des filles, les maris aux femmes, les neveux utérins aux oncles maternels, et ainsi de suite » (p. 9).

Il faut reprendre ces deux idées qui non seulement sont fondamentales en ce qui concerne les Nyoro, mais encore ont une valeur beaucoup plus générale en Afrique.

La distinction entre État et communautés oppose, pour reprendre le langage de l'auteur, l'activité politique oppressive au champ des rapports interpersonnels entre gens ayant les mêmes intérêts. On est en présence d'un double système d'opposition : l'un, horizontal, oppose les communautés entre elles, l'autre, vertical, oppose ces communautés à l'État.

Ce double système d'opposition est certes susceptible de se nuancer dans le détail selon les sociétés, mais il reste essentiel dans les sociétés monarchiques quelles qu'elles soient, d'autant plus que la famille royale et la chefferie appartiennent souvent à une ethnie différente de celle de la masse de la population : à l'opposition base/sommet se superpose souvent une opposition vaincu/vainqueur. On doit noter que la position du roi est tout à fait à part : comme chef de la famille royale il s'oppose bien aux communautés, mais comme souverain incarnant la société dans son ensemble (si le roi est malade, l'État est malade), il s'oppose à sa famille comme à un groupe particulier parmi d'autres.

L'opposition domination/subordination se manifeste de façon particulièrement marquée dans le domaine de la parenté et des relations familiales. L'auteur met en relief deux types d'opposition : celle opposant les fils à leur père (le fils étant destiné à supplanter le père, donc étant son rival direct quant à la détention de l'autorité ; cette relation est marquée par l'état de forte sujétion dans lequel est maintenu le fils) ; celle opposant les neveux utérins aux oncles maternels, le neveu étant supérieur à l'oncle et ayant le droit de prendre chez celui-ci ce qui lui plaît. Cette supériorité du neveu utérin est perçue comme une compensation du statut d'infériorité assumé par son père vis-à-vis du clan de sa mère dans son ensemble (le clan donneur de femmes étant toujours considéré comme supérieur au clan preneur). Cette relation entre neveu utérin et oncle maternel est marquée par des liens d'affection et de crainte de la part de l'oncle.

Le système de parenté nyoro est classificatoire ; Ego appartient au clan de son père ; la famille de la mère est considérée dans son ensemble comme « une sorte de mère » pour Ego, qui est donc considéré comme l'enfant du clan de sa mère, et réciproquement le frère de la mère le considère comme son fils. Cependant la mère d'Ego ayant épousé un étranger, Ego qui appartient au clan de son père, est un étranger pour l'oncle maternel. Donc l'oncle maternel perçoit Ego à la fois comme un étranger et comme un fils, ce qui explique l'ambivalence du sentiment qu'il éprouve envers lui.

Nous pouvons difficilement donner ici une idée de la méticulosité de l'auteur comme du raffinement de ses analyses. On appréciera particulièrement qu'il ait pris la peine de définir tous les concepts ethnologiques qu'il utilise et évité toute technicité de langage inutile. De plus, chaque notion nouvelle apparaît en un point rigoureusement situé de l'exposé, de sorte que nous avons une progression déductive excluant toute redondance : cela est assez rare pour mériter d'être signalé.

Françoise IZARD

Melville J. and Frances F. HERSKOVITS, *Dahomean Narrative : A Cross-Cultural Analysis*, Northwestern University Press, Evanston, 1958, 490 p.

Ce nouvel ouvrage des maîtres incontestés de l'ethnographie dahoméenne comprend deux parties bien distinctes et d'inégale importance. Une introduction de 122 pages est consacrée aux problèmes de la littérature orale et à une interprétation théorique de la place du mythe dans la société. La seconde et la plus importante partie consiste en une série de textes offrant les caractères de contes, de légendes ou de mythes, et qui sont répartis en dix groupes : les exploits des dieux ; la divination ; histoires de chasseurs ; contes d'enfants terribles ; jumeaux, orphelins et enfants à naissance anormale ; histoires de Yo ; récits historiques ; histoires de femmes ; contes moraux et explicatifs ; divers. On a là un recueil de 155 récits dahoméens qui, à ce jour, constituent probablement le plus riche *corpus* de la littérature orale de ce peuple. En ce qui concerne la partie théorique, les auteurs se proclament eux-mêmes partisans d'une interprétation syncrétique qui emprunte librement à Malinowski, à Freud, à Jung, et surtout à Boas : « A chaque théorie nous reconnaissons sa part de validité... mais aucune ne fournit à elle seule une réponse complète. Il n'y a pas de théorie facile du mythe. Comme nous l'avons dit, le mythe est une manifestation de la culture humaine et doit être traité comme telle. Cela signifie qu'il n'existe pas en soi. Le symbolisme mythique, à n'importe quelle époque et à tous les niveaux d'abstraction, est un phénomène de culture. Les thèmes mythiques ne sont pas des émanations d'images gravées dans l'inconscient depuis des temps primordiaux. Comme fait de culture, le mythe nous apparaît dérivé de l'habileté à manipuler le langage et de la fascination qu'exercent sur l'homme les continuités symboliques. Mais comme fait de culture, il trouve aussi une expression dynamique dans l'interaction entre les stimulations qu'un peuple reçoit de l'extérieur et les innovations qui prennent naissance dans son sein » (pp. 120-121).

Claude LÉVI-STRAUSS

Umbangu : Art du Congo au Musée Royal de l'Afrique centrale, L'Art en Belgique, III, édité par « Cultura », Bruxelles, 1960.

Cet album, présenté sous un portefeuille en bois exotique contre-plaqué, a été préfacé par M. Lucien Cahen, directeur du Musée royal de l'Afrique centrale. Il comprend cinquante planches en couleurs, accompagnées par un commentaire dû à M. A. Maesen, conservateur au Musée royal de l'Afrique centrale.

Chaque planche est consacrée à une œuvre marquante de la statuaire d'une trentaine de tribus ou de populations de l'ancien Congo Belge. Le choix des œuvres est excellent, et, pour la plupart des planches, la qualité technique de la reproduction est satisfaisante. On regrettera seulement, pour bon nombre d'entre elles, l'adoption de fonds colorés, dont les teintes violentes écrasent les objets ou, par la brutalité de l'opposition ainsi créée, constituent une interprétation arbitraire qui se surajoute au message même de l'œuvre, et le déforme. C'est d'autant plus dommage que cet album met en valeur la très haute qualité et la diversité stylistique, véritablement prodigieuse, des arts plastiques du Congo Belge. Nulle part, sans doute, en Afrique, la statuaire n'a atteint de pareils sommets. Je placerai d'ailleurs ceux-ci, non pas tant dans ces styles un peu trop réalistes et « fignolés », qui ont valu leur célébrité à l'art des Baluba, des Bakuba, et des Tshokwe, mais plutôt dans les masques Bemba, les statues d'une noblesse si poétique des Mangbetu, et les sculptures Eleku. Dans une période où nous lisons quotidiennement, sous la plume des journalistes, des commentaires vertueux, méprisants ou apitoyés, sur la sauvagerie des populations dont les artistes créèrent des œuvres aussi parfaites, cet album pourrait utilement rappeler les écrivains et lecteurs occidentaux, et surtout les hommes politiques nationaux et internationaux, à plus de mesure et d'objectivité.

C. L. S.

Jean Rouch, *La religion et la magie Songhay*, P.U.F., 1960, 320 p., 8 pl., 20 NF.

Plus de trois cents grandes pages d'informations ; peu de théories, mais des réflexions qui témoignent d'une intimité telle de l'auteur avec le monde de ses observateurs que l'on finit par croire qu'il fut lui-même pris au piège de l'univers culturel qu'il tente de nous décrire. C'est ainsi que, dès l'avant-propos, M. Rouch prévient que l'observation a des limites — c'est sa décence — et qu'il ne saurait répéter ce qu'on l'a prié de taire ; il ne semble donc pas qu'il tienne pour sérieux l'argument selon lequel un secret n'a de sens que dans le contexte où il fonctionne, et pourtant il nous garantit que « l'esprit de ces connaissances si graves (et non dévoilées) est présent dans tout ce travail ». Si donc nous comprenons ce livre, nous saurons l'essentiel de ce que l'auteur a promis de cacher !...

Les Songhay se réfèrent simultanément à des religions diverses : culte des ancêtres, culte des génies de lieux (les Zin), culte de divinités cosmologiques (les Holey) et systèmes universalistes (l'Islam et, très faiblement, les églises chrétiennes). Comprendre la façon dont ces systèmes s'imbriquent, c'est en même temps comprendre l'histoire du Songhay, la fortune des diverses conquêtes, et le syncrétisme grâce auquel la population, en usant de plusieurs méthodes religieuses, essaie de s'assurer le maximum de chances.

Toutefois, ces dieux (et ancêtres divinisés), qui appartiennent à des couches différentes et superposées, présentent des caractères assez communs, et cela tient sans doute moins à des analogies réelles entre les religions importées qu'à leur usage et à leur interprétation par les Songhay.

L'exemple des Haouka montre comment a pu naître et fonctionner un groupe de génies, et rend compte de leur aspect essentiellement humain, concret et utile. Dieu seul, là comme souvent ailleurs, est presque un étranger, un terme si lointain qu'il est au mieux neutre, voire hors système ; seules des formules, plus ou moins coraniques, le mettent en cause. Normalement on ne se réfère qu'à ses intermédiaires.

Qu'il s'agisse de la participation des divinités à la société des hommes ou du culte des ancêtres, la pensée religieuse des Songhay présente des traits qu'on retrouve partout en Afrique. Quelle population noire ne tient pas les ancêtres pour supérieurs aux hommes d'aujourd'hui, à l'inverse des sociétés occidentales qui jugent le présent plus puissant que le passé, parce qu'on y compte plus d'objets, plus de richesses. C'est ainsi à perpétuer le passé que s'emploie le chef dont le pouvoir repose théoriquement sur la communication qu'il établit, par le moyen d'un culte adéquat, avec ses ancêtres. « Aux yeux des autres hommes, écrit J. Rouch, le chef n'agit et ne parle qu'au nom de son prédécesseur et, par une chaîne de filiation, au nom de l'ancêtre magistral. »

Le culte des morts peut parfois rejoindre celui des Zin, lorsque le héros primordial est devenu le maître divinisé du lieu. Signalons, à ce propos, que les hommes nommés maîtres de la terre, ou des eaux, etc. ne sont généralement que les prêtres des divinités propriétaires ou protectrices effectives de ces lieux. Les charges étaient à l'origine autant religieuses que politiques : c'est pourquoi, lorsqu'il n'y a plus de descendants des premiers titulaires « c'est le descendant de celui qui a le premier asservi ces premiers occupants qui devient agent du culte ».

Les Zin ont forme humaine, mais ils furent rendus invisibles par Dieu, dit le mythe, lorsque vinrent les hommes. Ces Zin ne sont pas immortels, mais vivent très longtemps. Des alliances qu'ils firent avec les hommes résultèrent pour ces derniers des droits d'exploitation ou de chasse dans quelques domaines. S'ils luttèrent entre eux pour la possession de quelques montagnes ou pièces d'eau, ce furent escarmouches, en comparaison des combats qu'ils eurent à soutenir, et dont ils sortirent vaincus, contre les « conquérants » Holey.

Également invisibles et d'allure humaine, mais éternels, bien qu'une aventure (celle de Wari) rapporte la mort de l'un d'eux, la caractéristique essentielle des génies Holey est de pouvoir s'incarner, ou mieux s'installer, en un corps humain. Il s'agit là de l'étonnant phénomène de la possession, pour l'analyse duquel J. Rouch apporte une documentation appréciable.

Les mythes concernant les sept grandes familles de Holey expriment l'idée que les

Songhay se font des principaux courants de forces et des puissances de ce monde : les groupes blancs — Européens et Touareg — et noirs — Voltaïques, captifs, Haoussa, Nains de la brousse — ; puis les forces froides et mauvaises (sorciers) et, supérieures à toutes les autres, les forces « chaudes » du fleuve et du ciel. J. Rouch nous dit qu'une étude historique suffisamment fine devrait être associée à cette description des mythes, mais il s'en tient là ; de même, et après avoir posé le problème, il ne nous donne pas les raisons de l'identité de structure de divers mythes (p. 56).

Le culte des Holey est démocratique : le génie, monté sur ce cheval qu'est le danseur-possédé, peut être questionné par toute personne présente ; de même, les génies semblent « monter » les corps d'individus appartenant à n'importe laquelle des catégories sociales, bien qu'ils puissent avoir des préférences (p. 188). L'initiation Songhay a du reste pour objet de « recruter et faire agréer les agents du culte indispensables que sont les chevaux des génies » (p. 246). Elle permet de distinguer un véritable possédé d'un simple fou et, ne concernant qu'une relation individuelle (celle du génie et de son cheval), elle n'est pas nécessairement collective, peut n'impliquer la présence que d'un seul néophyte.

Le mythe relatif à l'origine de l'initiation est assez curieux : il tend à expliquer comment, en prêtant attention au besoin que les génies ont des hommes, il eût été possible à ceux-ci d'éviter les malheurs de la nature, de guérir les foudroyés, etc., si une dispute entre les Grands — le génie du tonnerre et ses frères — n'avait réduit considérablement l'efficacité de l'initiation, la renvoyant dans la catégorie des actes intentionnels. Cette duplicité ou ces réserves du mythe n'empêche d'ailleurs pas les manifestations étranges de la possession et l'on aimerait bien avoir plus de détails sur le comportement corporel des possédés, tant en ce qui concerne le déroulement même de la possession, que les mariages avec des génies et la vie sexuelle « divine » de grands initiés (p. 210), ou encore l'absence des marques corporelles qu'auraient dû entraîner d'étroits contacts avec le feu ou les cabrioles scabreuses lors de la possession (p. 219).

Le dernier chapitre est consacré à la magie et ce que l'on nous en dit donne à penser que la morale de l'histoire est bien exprimée par l'ordre de l'ouvrage : la magie semble être, bien plus que la frange — selon le mot de J. Rouch —, la conclusion de la religion Songhay. Mais la pertinence des réflexions présentées sur ce sujet ainsi que le besoin d'en savoir davantage nous laissent croire que l'auteur, pris par la « magie » de son sujet, n'a pu tout dire... à moins que nous ne soyons victime de la « magie » propre à un bon travail qui insidieusement ramène son lecteur aux avertissements du début...

L'opération magique, à l'inverse des cultes religieux, ne requiert pas le public mais l'exclut ; elle est privée, solitaire. Le magicien, dont la puissance est fonction de la solitude, est le véritable guide et protecteur de la société ; il joue sur cette loi que le retrait du mal vient de celui qui le dispense, et, parce qu'il refuse la séparation des vivants et des morts, il fait complètement dépendre ces derniers de la ferveur des premiers. Il échange le savoir des hommes contre la puissance et le savoir de la « nature », de la brousse. L'extrême importance qu'ont les arbres dans la magie Songhay n'est d'ailleurs pas particulière à cette population.

J. Rouch nous apprend beaucoup de choses, mais il nous dit lui-même que religion et magie ne sont pas indépendantes de la vie sociale, de l'économie et de l'histoire du monde Songhay. C'est donc avec les éléments relatifs à tous ces domaines qu'il conviendrait de déterminer la structure de cet ensemble culturel, puis de fixer la place et le rôle des systèmes religieux et magique. Cet ouvrage ne constitue donc qu'une première étape, ce qui ne retire rien, car elle était indispensable, à son intérêt.

Robert JAULIN

L. H. GANN, *The birth of a plural society, the development of Northern Rhodesia under the British South Africa Company 1894-1914*, The Rhodes-Livingstone Institute Northern Rhodesia, Manchester University Press, 1958, 230 p.

L'auteur entend décrire la genèse de la colonisation pour la Rhodésie du Nord. Celle-ci s'est traduite comme presque partout en Afrique, aux différences de proportion près entre

les groupes en présence, par la juxtaposition sur un même espace d'Africains plus ou moins autochtones, de missionnaires, d'administrateurs et de colons (exploitation de richesses minières et agricoles, commerce), et c'est pourquoi il parle de « société pluraliste ».

A partir d'une analyse méticuleuse d'archives, de documents de toute origine et même d'interviews de personnes ayant gardé des souvenirs de cette période, l'auteur retrace par ordre d'arrivée dans le pays l'implantation de ces « divers groupes ». Il montre ainsi comment l'installation des Missions qui ont précédé l'Administration a préparé les voies du colonialisme économique : en convertissant, elles ont contribué, sans toutefois y réussir pleinement, à affaiblir les liens tribaux ; par l'école, elles ont permis la création d'une « classe moyenne » africaine qui a donné les premiers cadres subalternes à l'Administration de la puissance coloniale. Cette dernière, en imposant la paix, a joué un double rôle dans le développement des échanges ; d'une part positif : sécurité et implantation d'une certaine infrastructure (routes, administration) · d'autre part, négatif : suppression du commerce d'esclaves et de fusils. En fait, ce furent les différents types de colons — directeurs d'entreprises minières, planteurs, commerçants — qui, s'appuyant sur les missionnaires et les administrateurs, transformèrent profondément la physionomie du pays par leur action sur l'économie : disparition de l'artisanat par suite de l'importation de produits manufacturés et élimination ou plutôt non-intégration des Africains dans les rôles actifs de la production, implantation de mines et d'entreprises industrielles (Copperbelt) entraînant de très importantes migrations de travailleurs venant des milieux ruraux, et développement de zones urbaines.

Bien qu'il n'y ait eu encore en 1914, fin de la période étudiée, qu'une faible population européenne — 1 500 personnes environ — on pouvait déjà discerner des différenciations à l'intérieur de ces principaux groupes. Certaines des tensions qui peuvent aujourd'hui s'observer (conflit de travail dans les mines entre employeurs, salariés européens et salariés africains, opposition aux projets de fédération) et qui existaient déjà virtuellement à cette époque n'ont pris une réelle acuité qu'au cours de l'essor économique de ces deux dernières décennies.

Toutefois l'auteur, en considérant de façon globale la société africaine elle-même, c'est-à-dire en ne prenant pas en considération les réactions diverses des différents groupes qui la composent, a plutôt écrit une histoire de la colonisation. Comme l'a remarqué le professeur Max Gluckmann dans son avant-propos à ce livre, l'auteur s'est situé « à mi-chemin entre l'histoire orthodoxe et la sociologie ». Tel quel, cependant, ce livre nous fait regretter qu'il n'en existe pas de semblables et d'aussi bien documentés pour tous les États de l'Afrique Noire.

Jean-Louis Boutillier

Seven tribes of British Central Africa, edited by Elizabeth Colson and Max Gluckman. The Rhodes-Livingstone Institute of Northern Rhodesia, Manchester University Press, 1959, xx + 410 p., cartes, fig., pl. h. t., bibliographies, index.

Cet ouvrage est, à quelques détails près, une simple réédition du volume publié, sous le même titre, en 1951, par l'Institut Rhodes-Livingstone, à l'Oxford University Press. Le volume groupe sept études : sur les Lozi du Barotseland (Rhodésie du Nord-Ouest), par M. Gluckman ; sur les Tonga (Rhodésie du Nord), par E. Colson ; sur les Bemba (Rhodésie du Nord-Est), par A. I. Richards ; sur les Ngoni de Fort Jameson, par J. A. Barnes ; sur les Nyakyusa (Tanganyika du Sud-Ouest), par G. Wilson ; sur les Yao (Nyassaland du Sud), par J. C. Mitchell et sur trois tribus du groupe dit Shona : les Hera, les Rozwi et les Mbire (Rhodésie du Sud), par J. F. Hollman. Chaque contribution est suivie d'une bibliographie détaillée consacrée à la population étudiée ; pour les populations de la Rhodésie et du Nyassaland autres que celles qui sont étudiées dans ce volume, les éditeurs renvoient à la *Select Bibliography of Rhodesia and Nyassaland*, publiée par l'Institut Rhodes-Livingstone (2e édition, 1959).

Michel Izard

AMÉRIQUE

Gordon VIVIAN and Paul REITER, *The great Kivas of Chaco cañyon and their relationships*, The School of American Research, Santa Fé, New Mexico, Number 22, 1960, 112 p., ill.

Version remaniée et élargie d'une monographie entreprise par MM. Vivian et Reiter en 1938, cette publication a pour objet principal les grandes Kiva de l'ensemble archéologique du cañon de Chaco.

La première partie se présente comme une relation de terrain et une analyse, d'un point de vue architectural, des exemples suivants : Casa Rinconado, Chetro Ketl II et I, Chetro Ketl III, Kin Nahasbas, Pueblo Bonito II, I et III, ainsi que le Temple du Feu de Mesa Verde, compris ici parmi les grandes Kiva. Des plans, des coupes transversales, des photographies aident le lecteur à se faire une représentation de chaque cas.

Sur cette base, les auteurs cherchent ensuite à dégager les caractéristiques de la structure de la grande Kiva. Elle apparaît comme assez variable, ainsi que le montre un tableau de présence et d'absence des divers caractères. Ce tableau porte non seulement sur les exemples analysés précédemment, mais sur un choix de dix-neuf grandes Kiva « Anasazi ». *Caractère souterrain*, *forme*, *dimensions*, *antichambres* (sanctuaires ? ou voie d'accès à la Kiva ?), *colonnes* en bois ou en maçonnerie supportant le toit, *poteaux* (soutenant un balcon ? ou pièces maîtresses de lambris ?), *niches* (caches pour offrandes et paraphernalia ? ou autels ? ou les deux ?), *bancs* (correspondant probablement, à l'origine, à une nécessité technique), espace curieusement « plein » du *sol* de la Kiva (foyer, sipapu, etc. Quelle place reste-t-il pour les danses supposées ?), *foyer* surélevé caractérisant les structures tardives, *écrans* pour le feu bien qu'il n'y ait guère de possibilité de courant d'air, *cellae* (« vault ») (trous à feu ? grands tambours de pied ? bains de vapeur et représentation du four d'où sortirent saufs les jumeaux mythiques fils du soleil ? bassins servant à la culture cérémonielle du maïs ?) — autant de points dont l'observation n'est pas toujours possible ni la signification élucidée. MM. Vivian et Reiter confrontent les interprétations existantes et, pour leur part, ne se prononcent guère. Ils le font davantage pour la question dont ils débattent en troisième lieu : l'origine et l'histoire de ces grandes Kiva. Ils semblent partager la présomption de Smiley, d'après lequel les structures aujourd'hui visibles représentent la forme ancestrale de la Grande Kiva empruntée aux Mogollon, aux VIIIe et IXe siècles, par les premiers Indiens Pueblo pour devenir un des plus spectaculaires aspects de leur achitecture. L'analyse des cercles de croissance des arbres de charpente et celle des poteries mises au jour par les fouilles contribuent à dater les périodes culturelles où se retrouve cette structure. Mais à travers ses variations la Grande Kiva, du Basket-Maker III au Pueblo III, manifeste une étonnante permanence. Pour quelle raison disparaît-elle ? Comment apparaissent au Pueblo IV, dans la vallée du Rio Grande par exemple, des Kiva rectangulaires, avec des peintures murales comme en pays Hopi, dans un style neuf et flamboyant ? Il faut, pensent en tout cas les auteurs, que les vieilles formes traditionnelles soient bien tombées en désuétude, pour qu'une communauté aussi conservatrice accueille ainsi de nouvelles influences.

Arlette FRIGOUT

William A. RITCHIE and Don W. DRAGOO, *The Eastern dispersal of Adena*, New York State University and Science Service, Bulletin No. 379, March 1960.

Dans cette plaquette, les auteurs passent en revue tous les sites appartenant à la culture d'Adena, qui ont été explorés dans la vallée supérieure de l'Ohio et dans la vaste région à l'est de cette rivière, jusqu'à l'État de Maryland et la côte à Chesapeake Bay. Ils concluent que la dispersion orientale de cette culture se situe uniformément à une époque moyenne. Cette dispersion, à partir de son point d'origine dans la vallée de l'Ohio, ne peut s'expliquer, selon les auteurs, par des transactions commerciales. Il leur semble plutôt que des migrations

ont eu lieu six siècles environ après la première installation de la culture d'Adena dans la vallée de l'Ohio. L'explication la plus probable semble être qu'à la suite de l'invasion de cette vallée par des représentants d'une culture différente, la culture de Hopewell, et dans l'espoir de pouvoir maintenir la leur intacte, des groupes entiers se sont déplacés vers l'est, le nord-est et le sud-est. On sait que les relations historiques entre les cultures d'Adena et de Hopewell ont été très diversement interprétées depuis leur première mise à jour. Après qu'on eut pensé qu'Adena était historiquement antérieur à Hopewell, les premières dates établies grâce au carbone 14 ont paru inverser le rapport. Des dates ultérieurement obtenues ont suggéré le rétablissement de la chronologie primitive, c'est-à-dire l'antériorité d'Adena sur Hopewell, mais, à l'heure actuelle, l'écart historique entre les deux cultures semble s'amoindrir, et les dernières datations obtenues pour les sites Hopewelliens de l'Illinois et de l'État de New York semblent suggérer que les deux cultures ont pu être approximativement contemporaines, pendant une grande partie de leur développement. Quoi qu'il en soit, et si Hopewell s'est développé d'abord dans des régions plus septentrionales qu'Adena, l'hypothèse d'un envahissement de la vallée de l'Ohio par les Hopewelliens du nord, avec pour conséquence l'éclatement de la culture d'Adena et sa dispersion vers l'est, paraît une hypothèse raisonnable.

C. L. S.

Clyde E. Keeler, *Secrets of the Cuna Earthmother, A comparative study of ancient religions*, Exposition Press, New York, 1960, 352 p.

Dans ce livre bizarre, il est question de tout, mais fort peu des Indiens Cuna, chez qui l'auteur déclare avoir séjourné à plusieurs reprises, au cours des dernières années. En vérité, il s'intéresse moins à la religion des Cuna proprement dite qu'aux ressemblances qu'elle lui semble offrir avec un grand nombre de religions de l'humanité, non pas seulement en Amérique, mais dans l'Orient méditerranéen, chez les peuples de la Bible, et dans l'antiquité classique et non classique. Rapprochements et comparaisons se bousculent sous sa plume, et il est extrêmement difficile de faire la part des interprétations audacieuses, et d'informations ou d'observations qui, si elles étaient mieux isolées des premières, auraient certainement plus de prix. Mais le désordre de l'ouvrage est tel qu'il devient pratiquement impossible de distinguer les informations originales, dues à l'auteur, de celles qu'il se contente de reprendre, sans donner toujours de références précises, aux précédents observateurs des Cuna, notamment Nordenskiöld, Holmer, et Wassen.

C. L. S.

ASIE

Ivan A. Lopatin, *The Cult of the Dead among the Natives of the Amur basin*, Central Asiatic Studies, VI, Mouton et Co, 1960, 's Gravenhage.

Si paradoxal que cela puisse paraître, il n'est guère question de culte, dans cet ouvrage, ni des populations de l'Amour. Connaissant de longue date M. Lopatin comme un spécialiste de cette région, des Goldes en particulier, nous le regrettons d'autant plus que, sur la foi du titre, nous attendions beaucoup de ce livre.

L'auteur constate que le culte des ancêtres, des héros divinisés, n'existe pratiquement pas chez les Goldes (contraste curieux, alors, avec les Ghiliak voisins). Mais peut-être les morts exercent-ils une influence, entretiennent-ils des relations avec les vivants ? Nullement, semble-t-il : il n'est question que de s'en débarrasser. N'importe ! Ne chicanons pas sur les mots, remplaçons par exemple « culte » par « représentations » et il restait beaucoup à dire. C'est ainsi que nulle part en Sibérie le chamanisme n'est aussi étroitement lié à la mort. On aurait aimé que M. Lopatin développe ce point, mais il l'effleure à peine et il garde pour lui bien des renseignements précieux que nous espérions trouver ici. On aurait préféré le voir fouiller davantage le domaine qui est le sien (des populations de l'Amour il ne retient guère,

finalement, que les Goldes) plutôt que se livrer à une analyse comparative forcément superficielle de par les dimensions mêmes du livre.

Depuis de longues années, M. Lopatin s'est tourné vers l'étude des Indiens de l'Amérique du Nord. Il aurait pu — à condition encore de choisir des éléments significatifs — confronter certains groupes indiens et amouriens. Malheureusement il élargit son domaine à une bonne partie de l'Asie, aux Eskimo, aux civilisations pré-colombiennes et même à celles de l'antiquité classique, voire à l'Australie et j'en passe. Tout cela en cent soixante-quinze pages! A mesure qu'on progresse dans la lecture le territoire amourien se transforme en peau de chagrin. Les Goldes ne reprennent quelque importance que dans les paragraphes décrivant les cérémonies *nimgan* et *kaza*, destinées à capturer l'âme du mort et à la conduire à son séjour définitif.

Au début de l'ouvrage l'auteur s'efforce — il a raison — de situer historiquement les populations dont il va, en principe, traiter. Peut-être est-il moins éloigné qu'il ne le pense des théories soviétiques : les archéologues russes croient seulement découvrir dans le bassin de l'Amour, outre l'élément toungouse relativement récent, un substrat paléo-asiatique dont les Ghiliak ne seraient pas les représentants exclusifs. Comparant l'art golde et celui de Pasyryk, M. Lopatin relève des similitudes intéressantes, entre autres dans le motif du coq, symbole de résurrection. En déduire que la patrie originelle et des Turcs et des Mongols et des Toungouses se situe dans la région Altaï-Saïan semble, toutefois, par trop hâtif.

Les théories concernant la mort, la notion d'âme, la destinée *post-mortem* sont très brièvement évoquées. Nous aurions souhaité des précisions sur la nature, la localisation des trois âmes, la durée et la forme de survie de chacune d'entre elles. Que l'âme quitte le corps durant la vie de son possesseur, qu'elle puisse être capturée, que la mort ne soit jamais attribuée à une cause naturelle sont croyances trop communes pour qu'il soit nécessaire de multiplier les exemples et d'en tirer un argument comparatif. Quelques lignes à peine sont consacrées à la réincarnation, à la transmigration. En revanche l'auteur décrit assez minutieusement — non chez les Amouriens, mais ailleurs — les gestes exécutés autour du cadavre, tout le côté extérieur, le moins intéressant, de la cérémonie. L'énumération, assez fastidieuse, des marques de deuil, des précautions contre le retour du défunt, des commémorations — manifestations très générales — n'appelle pas de conclusions comparatives particulières. Deux cérémonies caractéristiques des Goldes, le *nimgan* et le *kaza*, retiennent davantage l'attention. Malheureusement, au lieu d'en dégager l'originalité, l'auteur, en quête d'équivalences, réduit tous les phénomènes à une désespérante uniformité. Au *kaza* le chaman, qui, au *nimgan*, avait capturé l'âme du défunt pour l'introduire dans le coussin-support *fania*, remplit la fonction, délicate entre toutes, de psychopompe, guide l'âme vers le *buni*. M. Lopatin découvre, à la grande fête des Morts eskimo, des analogies frappantes avec le *kaza* : réunion d'un grand nombre de personnes, dépense considérable, offrandes et libations, ressemblance entre certains accessoires, certaines attitudes. Que la cérémonie eskimo, à laquelle le chaman ne participe pas, ait pour but non de congédier un défunt bien déterminé, mais de convoquer la collectivité des morts, de renouveler les contacts au lieu de les rompre, doit apparaître à l'auteur comme un détail secondaire ! Cette fâcheuse confusion entre l'accessoire et l'essentiel se manifeste tout au long de l'ouvrage. On en conclura au danger d'une méthode qui, même bien utilisée, aurait alors requis une étude en plusieurs volumes. Les faits amouriens n'ont servi que de prétexte à satisfaire cette manie comparative à laquelle il vaudrait mieux résister. A bien moindres frais Ivan Lopatin aurait pu nous apprendre bien davantage.

Eveline Lot-Falck

Jane Belo, *Trance in Bali*, New York, Columbia University Press, 1960, vi + 284 p. $7.50.

Il est difficile de rendre compte de cet ouvrage, car ses mérites mêmes le rendent pratiquement impossible à analyser. Il s'agit, en effet, pour la plus grande partie, de matériaux bruts : descriptions de villages, portraits d'indigènes et protocoles d'observation, le plus souvent minutés, de tous les détails de nombreuses danses à possession qui, sur un intervalle

de dix années environ, ont été observées et notées, non seulement par l'auteur, mais aussi par d'autres, tels Margaret Mead et Gregory Bateson. Les ethnologues et les psychiâtres auront ainsi entre les mains un répertoire d'une très grande richesse et d'une extrême finesse d'analyse, sur des phénomènes dont ils se sont souvent disputé la propriété. Ajoutons que trente-deux pages d'excellentes illustrations complètent le texte et offrent des images parfois saisissantes de danseurs en proie à la possession. La question, que l'on s'est souvent posée devant des phénomènes de cet ordre, est de savoir si leur interprétation relève exclusivement de l'ethnologie ou de la psycho-pathologie, ou bien des deux à la fois. Après avoir rapidement passé en revue les discussions les plus récentes, l'auteur, qui semble malheureusement ignorer la contribution théorique de Michel Leiris dans son livre, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* (*L'Homme*, Cahiers d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique, nouvelle série, nº 1, Paris, Plon, 1958), adopte la même thèse que celui-ci et Herskovits, à savoir que, dans la société considérée, ces phénomènes doivent être tenus pour normaux. L'auteur introduit également une ingénieuse hypothèse qu'elle baptise du nom de *puppet complex*, « complexe de la marionnette », et qu'elle définit de la façon suivante : à Bali une marionnette est ce qui représente un esprit. Les représentations théâtrales mettent en scène des esprits surnaturels. Par conséquent, les acteurs et les danseurs sont comme des marionnettes, puisqu'ils se conduisent selon les normes d'un esprit qui les possède ou les inspire. En étendant cette assimilation aux grands phénomènes de la vie humaine, un bébé est aussi comparable à une marionnette, car il est mystérieusement pénétré par un esprit. Inversement, une marionnette est assimilable à un bébé, car elle est petite et aimable, et sa façon d'agir et de se conduire est imprévisible. Par conséquent, les petits enfants font les meilleurs danseurs, parce que ce sont eux qui ressemblent le plus à des marionnettes.

Ces quelques brèves indications rendent mal justice à un ouvrage qui constituera un répertoire indispensable, aussi bien pour les spécialistes de l'Indonésie que pour les ethnologues préoccupés des rapports entre leur science et la psychologie ; pour les psychanalystes et psychiâtres, et enfin pour les historiens et les théoriciens du théâtre et de toutes les formes de l'art dramatique.

C. L. S.

EUROPE

Note sur un questionnaire ethnographique de l'Administration en 1803.

Les « enquêtes des préfets », pratiquées tout au long du XIXe siècle, comptent parmi les meilleures sources pour l'ethnographie historique de la France[1]. Mais, à notre connaissance, aucune de ces enquêtes n'a poussé le souci de description exhaustive aussi loin que celle entreprise en Corse en 1803-1804 (an XII).

Rattachée effectivement à la République depuis à peine moins d'une décennie (après l'épisode du royaume anglo-corse), l'île était en pleine crise : troubles entre pro-français et pro-anglais, mauvaises récoltes, arrêt d'une grande partie des activités économiques par suite de l'application trop systématique des nouvelles lois promulguées à Paris... Le Directoire avait dû installer un Commissaire Général que le Consulat allait transformer en Administrateur Général doté de pouvoirs extraordinaires. Les nouveaux administrateurs des deux départements créés en Corse, le Golo et le Liamone, se trouvèrent bientôt aux prises avec une situation d'autant plus critique qu'ils connaissaient mal la vie sociale et la culture originale de l'île. D'où la « Liste des questions posées par le Préfet du Golo aux sous-préfets, maires et juges de paix dudit département, relatives aux Statistiques » *(Elenco di dimande fatte del Prefetto del Golo, alli Sotto-Prefetti, Maires, e Giudici di Pace del detto Dipartimento, sulla Statistica)* en l'an XII (1803-1804) et dont un certain nombre d'exemplaires, dûment remplis, sont conservés aux Archives Départementales d'Ajaccio (Cartons F XIII 1-6). Rédigée en un italien intelligible pour les Corses, cette « liste » comprend 260 questions et

1. Cf. à ce sujet A. van Gennep, *Manuel de Folklore français contemporain*, t. III, Paris, éd. A. Picard, 1937, pp. 134-135.

se présente sous forme d'un cahier grand format (22 × 32 cm) de 20 pages imprimées sur la moitié verticale gauche, la vaste marge étant réservée aux réponses.

Les questions ont trait à tous les sujets imaginables ; voici les principaux thèmes autour desquels elles s'organisent :

description détaillée du territoire communal (orientation, topographie, relief, climat, hydrologie, réseau routier) ;

ethnobotanique (plantes sauvages et cultivées, leurs maladies, leur utilisation) et ethnozoologie (cheptel, gibier, insectes, etc.) ;

agriculture et élevage, viticulture, arboriculture ; pour chaque branche d'activité, techniques, outillage, économie (prix, rendements, autoconsommation et vente, importance locale, etc.) font l'objet de questions nombreuses et détaillées ;

régime foncier, régime d'exploitation et usages locaux à caractère agricole ;

poids et mesures d'usage local, leur variabilité et leurs rapports réciproques (par exemple entre unités de superficie et de volume, etc.) ; 19 questions sont posées à ce sujet ;

artisanat et services (médecins, écoles, notaires).

De nombreuses questions visent à dégager le profil économique du village : ressources, débouchés, taux d'intérêt, prix de la journée de travail, « prix moyen de la subsistance quotidienne d'un cultivateur », etc.

Trente et une questions ont trait à la population, dénombrée par âges, sexes, état civil, profession, état de santé, et précisent l'âge au mariage et l'espérance de vie.

Les maladies, les épidémies, les pratiques de guérison et de prophylaxie font l'objet de nombreuses questions.

Pour être moindre, la part réservée aux fêtes et aux coutumes — à la naissance, au mariage, à la mort — et aux relations avec parents et amis, n'en est pas moins notable.

Certaines questions rendent un son insolite pour l'époque : par exemple celles qui ont trait aux aspirations professionnelles, à l'avenir des enfants, et aux attitudes (inimitiés et antagonismes, conduite envers les étrangers). L'anthropologie de la « personnalité de base », elle-même, est préfigurée dans la question 234 : « Quel est le caractère des habitants, quels sont leurs penchants les plus courants ? »

Voici, parmi les 260 questions, celles qui nous semblent les plus « ethnographiques » :

224. *Quali sono li costumi degli abitanti verso i forestieri ?*
(Quelles sont les coutumes des habitants envers les étrangers ?)

225. *Quali sono gli uomini, che hanno avuto stima nel paese, ed il di cui nome è venerato ?*
(Quels sont les hommes qui ont joui d'une certaine estime dans la région, et dont le nom est vénéré ?)

227. *A qual'età ordinariamente si contrattano i matrimoni ?*
(A quel âge en général se contractent les mariages ?)

229. *Quali sono le cerimonie, e gli usi che si praticano nelli sponsali ?*
(Quels sont les cérémonies et les usages pratiqués lors des noces ?)

231. *Quali sono gli usi, e costumi che si praticano verso le donne in parto ?*
(Quels usages et coutumes pratique-t-on envers les femmes en couches ?)

232. *Quali sono gli usi che si praticano tra parenti, ed amici nelle malattie ?*
(Quels usages pratique-t-on entre parents et amis pendant les maladies ?)

233. *Quali sono gli usi che si praticano nei funerali tra parenti ed amici ?*
(Quels usages pratique-t-on lors des funérailles entre parents et amis ?)

234. *Qual'é il carattere del'abitani, quali sono le inclinazioni verso le quali sono più facilmente portati ?*
(Quel est le caractère des habitants, quels sont leurs penchants les plus courants ?)

235. *A qual stato inclinano più facilmente ?*
(Vers quel état sont-ils portés le plus facilement ?)

250. *Quali sono i loro costumi verso gli amici, ed i parenti ?*
(Quelles sont leurs pratiques envers les amis et parents ?)

251. *Vi sono state delle inimicizie nella Comunità esistono ancora i resti ?*
(A-t-il existé des inimitiés dans la commune ? Y en a-t-il encore des restes ?)

252. *Quali sentimenti nutriscono per le persone avverse, e dalle quali hanno ricevuto dei torti ?*
(Quels sentiments nourrissent-ils envers leurs ennemis et envers ceux qui leur ont causé du tort ?)

Un autre questionnaire préfectoral fut diffusé en Corse en 1829. Cette seconde enquête porte de façon exclusive sur l'état de l'économie et du territoire. Plus restreint, le formulaire ne compte que 46 questions. C'est d'ailleurs le moment à partir duquel, dans toute la France, les « Statistiques » des Préfets laissent de côté ce qui a trait aux coutumes, aux mœurs et au parler.

Mais si le grand questionnaire, celui de l'an XII, mérite d'être signalé, ce n'est pas tant pour les résultats qu'il a permis d'obtenir, car les réponses ont été très peu exploitées et elles sont souvent stéréotypées et pauvres, comme le sont presque toujours les réponses à des questionnaires administratifs. C'est bien plus à titre de document pour l'histoire de l'ethnographie et surtout de l'ethnographie appliquée que cette « liste de questions », antérieure au premier questionnaire de Dulaure (établi en 1805, publié en 1808)[1], appelle quelque attention.

I. Chiva

Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1960, 309 p. $6.75.

Cette intéressante tentative s'inspire des travaux du regretté Milman Parry. L'auteur, professeur de littérature slave et comparée, utilise la vaste documentation sur la littérature populaire yougoslave, réunie à l'Université Harvard, pour apporter de nouveaux arguments à la thèse selon laquelle les poèmes homériques appartiendraient à la littérature orale.

La première partie de l'ouvrage est consacrée à définir ce qu'il faut entendre par littérature orale ; celle-ci ne se confond jamais avec une littérature qui, écrite ou orale, serait apprise par cœur, et que le barde se contenterait de réciter. L'auteur montre que la littérature orale est, d'une part, de nature individuelle, et d'autre part, qu'elle consiste en une création indéfiniment renouvelée : le chanteur se proposant sans doute de restituer dans son intégralité une œuvre traditionnelle, mais la recréant en fait à chaque récitation, au moyen de schèmes génétiques que le professeur Lord s'efforce de restituer. C'est ainsi qu'après avoir retracé les détails de la récitation et les étapes de la formation du chanteur, l'auteur étudie, en se fondant sur de nombreux exemples, ce qu'il entend par « formule » et par « thème ». La seconde partie de l'ouvrage entreprend d'appliquer ces conclusions à l'étude des poèmes homériques. Si cette seconde partie semble moins convaincante que la première, ce n'est pas qu'on ait à présenter des objections de principe à la thèse de l'auteur, mais plutôt parce que la démonstration apparaît un peu hâtive, et que beaucoup de problèmes se posent, auxquels il n'est répondu que de façon très sommaire. Aussi, et en dépit du dessein fondamental de l'auteur, l'œuvre sera peut-être plus riche d'enseignements pour l'ethnologue et pour le spécialiste de littérature orale, que pour l'helléniste proprement dit. Cela dit, il n'est pas douteux que le professeur Lord a apporté une contribution précieuse et originale à l'étude de la formation et de la genèse de la littérature orale.

C. L. S.

Maurice Maloux, *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*, Paris, Larousse, 1960, 628 p., bibl.

La littérature populaire ne forme qu'une faible part de ce répertoire, alors que la littérature savante y représente la source principale, car, affirme l'auteur dans son Introduction,

1. Cf. A. van Gennep, *op. cit.*, pp. 12-18.

« l'on ne saurait trop le dire, le discrédit du proverbe a résulté de la nature triviale du proverbe français médiéval ». Le mode de classement est fondé « sur le sens intrinsèque » : les « expressions-thèmes » telles que : adversité éducatrice, compter sur soi-même, peu à peu, santé (régime de), sont classées alphabétiquement. Ajoutons que les citations littéraires n'ont même pas l'exactitude que l'on est en droit d'exiger d'un tel ouvrage.

Nicole Belmont

OCÉANIE

Karl Erik Larson, *Fijian Studies*, Etnologiska Studier 25, Göteborg, 1960.

L'auteur a entrepris une étude d'ensemble de la culture fijienne, en prenant pour base les objets ethnographiques se trouvant dans les différents musées du monde. Chaque objet est ainsi décrit et analysé d'un point de vue technologique, et, chaque fois que c'est possible, grâce à des documents d'archives, le plus souvent inédits.

L'origine de l'objet et son histoire, jusqu'à son arrivée dans les collections des musées, sont minutieusement retracées. Mais l'auteur ne s'arrête pas là. Autour de chaque objet sont rassemblés les textes ethnographiques, les commentaires et les observations qui sont le mieux aptes à en éclairer, d'une part, le caractère stylistique, et de l'autre, sa place dans l'organisation sociale, la mythologie et le rituel. On peut donc dire qu'à partir de chaque objet, l'auteur tente de reconstituer un phénomène social total, au sens que Marcel Mauss donnait à ce terme. C'est une étude exemplaire, non pas seulement par ce qu'elle apporte de richesse d'information et de vues originales sur la culture fijienne, mais en ce qu'elle montre à quel point on a jusqu'à présent négligé, dans les collections ethnographiques, les objets comme source d'information et comme point de départ méthodologique. En suivant l'exemple de M. Larson, innombrables seraient les ouvrages de ce type, qui pourraient et devraient être écrits pour les différentes régions du monde et les différentes sociétés, et il est à souhaiter que les ethnologues et muséologues suivent l'auteur sur une voie aussi brillamment ouverte.

C. L. S.

Three Regions of Melanesian Art, The Museum of Primitive Art, New York, University Publishers Inc., 1960, 24 p., 33 figures, 2 cartes.

Cette brochure collective, excellemment présentée et mise en page par Douglas Newton, comprend trois articles de jeunes auteurs ; les deux premiers textes correspondent à une des expositions temporaires organisées par le jeune et si riche « Museum of Primitive Art » de New York.

Anthony Forge nous présente dans ce cadre deux études néo-guinéennes : « Three Kamanggabi figures from the Arambak people of the Sepik District » et « Notes on Eastern Abelam designs painted on paper », tandis que Raymond Clausen nous entraîne aux Nouvelles-Hébrides avec : « Slit drums and ritual in Malekula ».

La superposition de ces deux régions esthétiques me choque d'autant moins que dans une étude encore inédite j'ai cru pouvoir attirer l'attention sur les apparentements de style entre les Nouvelles-Hébrides et la région du Sépik[1].

Le premier article de A. Forge a trait au symbolisme des ensembles de motifs en crochets opposés qui caractérisent les districts Arambak et se retrouvent sur d'autres objets en provenance du reste du Sépik. L'harmonie du traitement Arambak de ce thème porterait, selon l'auteur, à les en supposer les inventeurs. L'argument n'est pas convaincant. Ce groupe pourrait fort bien avoir donné un développement particulier à un thème reçu d'ailleurs, hypothèse conforme à la façon dont on peut observer, de proche en proche, le transfert de motifs ornementaux ; l'auteur cite d'ailleurs des exemples de ce phénomène. A noter que ce style particulier semble être le fait d'un petit nombre d'artistes, et, pour les meilleures pièces

1. *Arts de l'Océanie. L'Univers des Formes* (à paraître chez Gallimard).

dites *Kamanggabi*, d'un petit nombre de cas. On conçoit qu'une telle spécialisation soit fragile au plus haut degré.

Le second article nous livre une matière magnifique, résultat d'une compétition entre des artistes traditionnels. Malheureusement, le commentaire se restreint à l'explication des conditions d'exécution des peintures reproduites. On attendait, devant la qualité des illustrations, une analyse plus en profondeur. Ce n'est, il faut l'espérer, que partie remise.

L'étude de Raymond Clausen, beaucoup plus dense, est en fait un résumé de sa thèse encore inédite. Il y a là un travail consciencieux qui mérite de nombreux éloges, même si je ne saurais le suivre dans son opposition entre zones à tambours verticaux, patrilinéaires, et celles à tambours utilisés horizontalement, matrilinéaires. La première région utilise en réalité le plus souvent, à la fois des tambours horizontaux, de taille inférieure, non ornés, et des tambours verticaux, dont seuls certains sont monumentaux et sculptés d'un visage humain. Par ailleurs, Efate et les Shepherd, ne connaissant pas les rituels de la hiérarchie de grades, possédaient un rite particulier afférent à ces tambours verticaux. Or les Iles Shepherd sont patrilinéaires alors qu'Efate se tient à la descendance en lignée maternelle. J'aurais plutôt tendance à penser que la position normale du tambour de bois creusé, en Polynésie comme en Mélanésie, est horizontale et que transporter la batterie de tambours en dehors de la case des hommes pour l'amener au centre ou sur le côté de la place de danse, et la faire dominer par des tambours plantés dans le sol, correspond à une initiative particulière aux Nouvelles-Hébrides, née quelque part dans la zone considérée : Malekula, Ambrym, Epi, Shepherd, Efate. Ces tambours bénéficient de rites de fabrication et d'inauguration fort élaborés, plus ou moins bien reliés aux rituels de la hiérarchie de grades. Il semble bien plutôt s'agir d'un complexe socio-rituel tout à fait original, homologue d'ailleurs de celui qui entoure la construction et l'inauguration des grandes pirogues, quoique la diffusion du premier soit moins répandue. L'auteur s'est d'ailleurs rendu compte de ce parallélisme.

J'ai déjà, il y a plusieurs années[1], exposé ce qu'il fallait penser de l'assimilation de ces tambours à un phallus. Non que la culture, et les mythes en particulier, soient dépourvus de symboles phalliques. Mais il ne semblait pas utile d'en ajouter de nouveaux sans justifications sérieuses. Clausen voit dans le tambour dressé un ensemble hermaphrodite : phallisme de la forme, assimilation de la fente au vagin et de la cavité à l'utérus, cet hermaphrodisme conditionnant la puissance, le *mana* de l'instrument. Notons en passant que le symbolisme biologique de la position penchée du tambour au nord de Malekula ne saurait être absolu, même s'il était confirmé. Les tambours d'Ambrym, du sud de Malekula et d'Efate sont tout à fait verticaux. Par contre je serais moins opposé à accepter un symbolisme féminin pour ces tambours, où l'on aurait la bouche — puisque les informateurs parlent de bouche — se confondant avec le vagin, de même que dans l'art du Sépik le nez tend à se confondre avec le phallus. On attendra pourtant de détenir des textes authentiques avant de pouvoir transformer en affirmation une telle hypothèse, pour l'instant plus séduisante pour des esprits nourris de psychanalyse que reposant sur des faits. Espérons que Raymond Clausen nous rapportera de son actuel séjour sur le terrain, une analyse mieux fondée.

Jean Guiart

Dr S. Kooijman, *The Art of Lake Sentani*, The Museum of Primitive Art, New York, University Publishers Inc., 1959, 64 p. 117 ill. $3.50.

Cet ouvrage a été préparé en même temps qu'une exposition sur le même thème au Museum of Primitive Art de New York. C'est la première monographie publiée par le Musée ; l'auteur du texte de présentation fait autorité en la matière, il s'agit du Dr. S. Kooijman, Curator of Ethnology au National Museum of Ethnology de Leyde. C'est aussi la première fois qu'une étude est consacrée au seul art du Lac Sentani (Nouvelle-Guinée). Outre son intérêt esthétique, elle pourrait apporter une méthode de classification culturelle applicable à toute la Nouvelle-Guinée, méthode qui s'appuierait sur les variations de style dans les différentes zones de l'île.

1. « Les effigies religieuses des Nouvelles-Hébrides », *Journal de la Société des Océanistes*, t. V, n° 5, Paris, 1949, p. 136.

En quelques pages, l'auteur nous présente la région dans ses aspects géographiques et culturels, avant d'aborder une classification des objets selon leur fonction : sculpture architecturale, objets cérémoniels, objets à fonction technique.

La sculpture architecturale est représentée par les pilotis des maisons bâties dans le lac. Ce sont des poteaux taillés dans un tronc d'arbre, auquel on laissait l'amorce de deux grosses racines horizontales et qu'on plantait racines en l'air, d'où leur forme en T. Ces poteaux sont décorés fréquemment d'un lézard stylisé ou de figures humaines en relief ; celles-ci se divisent en trois groupes au point de vue du style : des figures-colonne massives, d'autres plus naturalistes qui s'approchent parfois du portrait, enfin un style allongé et curvilinéaire.

Les objets cérémoniels sont représentés principalement par les flûtes sacrées, dont le rituel initiatique est important. Ce sont soit des flûtes traversières, soit des flûtes à bec, faites de bambou et souvent gravées de motifs réguliers et symétriques. Les tambours sont de deux types : larges et massifs, ou longs et étroits. Leur décoration est faite de séries de spirales, quelquefois d'un animal stylisé, probablement la grenouille. La figure humaine apparaît souvent sur la poignée.

Les objets techniques, les crochets de suspension et les bols de bois par exemple, sont d'une grande qualité esthétique, grâce à une adaptation harmonieuse entre forme et décoration. Les étoffes d'écorce sont peintes de motifs régulièrement répétés et joints par des spirales, ou d'animaux stylisés, poissons ou lézards.

La recherche de symétrie et la rigide combinaison des motifs décoratifs donnent une impression d'équilibre fragile, que l'auteur est tenté d'interpréter — mais sans apporter de démonstration à son hypothèse — comme une réaction physique et psychologique de la société à son propre mode de vie.

Une bibliographie complète cet ouvrage qui est illustré de 103 photographies en noir et blanc.

N. B.

Peter Worsley, *La tromba suonerá*, traduction de M. Salvadori, Einaudi, éditeur, Turin, 1961, 362 p., 4 pl. h. t., 1 carte, 2 000 lires.

Cette récente traduction italienne appelle à nouveau l'attention sur la première étude d'ensemble des cultes millénaristes mélanésiens, publiée d'abord à Londres en 1957.

« Voici, je vous dis un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil, à la dernière trompette. La trompette sonnera, et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons changés. » (Saint Paul, Ire Épître aux Corinthiens, XV, 51-52). Depuis la fin du siècle dernier, dans les régions les plus diverses du Pacifique, un grand nombre de prophètes annoncent, comme l'apôtre, l'imminente destruction du monde dans un cataclysme et le retour des ancêtres accompagnant un Libérateur divin qui apportera aux hommes toutes les richesses et inaugurera un règne de félicité éternelle. Pour se préparer à cet événement, les hommes doivent abandonner ou dilapider leurs modestes ressources devenues inutiles et construire les entrepôts destinés à recevoir ce que le pidgin-english appelle le « cargo ».

P. Worsley analyse dans leur développement historique les principaux de ces mouvements religieux complexes et s'efforce de dégager leur signification en les situant dans leur contexte sociologique et économique.

Le plus ancien culte sur lequel on soit bien renseigné est le mouvement Tuka des îles Fiji qui inspira de vives inquiétudes aux Européens vers 1885. Caractérisé par une organisation calquée sur la hiérarchie militaire, il promettait une prochaine inversion de l'ordre du monde : les Blancs deviendraient les esclaves des autochtones et les chefs traditionnels perdraient toute autorité au profit des roturiers. Le mythe du cargo semble absent de cette prédication.

Apparu sur la côte orientale de Papouasie avant 1914, le culte du Taro a bénéficié dans son développement des perturbations administratives et économiques consécutives à la guerre. Ses prêtres se prétendaient investis de pouvoirs surnaturels pour contrôler la pluie et

accédaient par l'extase aux secrets de la culture du Taro. Le point culminant du rituel était marqué par les transes collectives des fidèles, dont le but était d'assurer une bonne récolte. P. Worsley suggère, de manière convaincante, que l'importance revêtue ici par les thèmes de fertilité exprime l'inquiétude des indigènes devant l'effondrement de leur production vivrière résultant de la politique de recrutement forcé qui privait le pays de main-d'œuvre. Mais le trait le plus original de ce mouvement est sa doctrine de l'amitié qui, faisant tomber les anciennes barrières entre familles, villages et districts, tendait à instaurer une active solidarité pan-tribale.

A peu près à la même époque, dans quelques villages, les Européens observaient les premières manifestations d'un mal que, pour se rassurer, ils s'empressèrent de taxer d'hystérie : les victimes, les « convulsionnaires de Vailala », offraient une belle démonstration de « cette fragilité congénitale du psychisme indigène ». Mais le mal devait s'étendre à tout le golfe de Papouasie et résister à toute thérapeutique jusqu'en 1931. Pis, on devait reconnaître que les malades, ventriloques à leurs heures, étaient persuadés de parler la langue de l'ennemi exécré et récemment chassé du territoire, l'allemand. Enfin ils attendaient le retour de leurs ancêtres qui prenaient conseil à Berlin pour jeter les Blancs à la mer. Cela amena d'autres découvertes : les convulsionnaires prêchaient l'hygiène et une morale puritaine, ils préconisaient l'adoption de vêtements et de meubles européens. L'abandon brutal du mode de vie traditionnel montre bien qu'il s'agissait d'une tentative d'adaptation à une situation nouvelle. La coïncidence de la fin de la guerre avec l'éclosion de ce mouvement n'est pas fortuite, mais révèle la profondeur des sentiments anti-gouvernementaux et laisse deviner les espoirs qu'avait pu susciter cette période de transition chez les leaders indigènes.

Mais c'est à partir de 1930 que vont se multiplier les religions millénaristes en Nouvelle-Guinée. Entre autres, la doctrine propagée par Marafi dans la vallée de la Markham et qui prend le contrepied des croyances chrétiennes : Satan y devient le Dieu des indigènes, qui châtiera les Blancs.

La domination coloniale n'est pas le seul problème auquel se trouvent confrontés les colonisés et la fièvre millénariste n'est pas nécessairement anti-européenne, comme en témoigne le cas de la Nouvelle-Irlande. Dans cette région depuis longtemps mise en valeur par les Européens, la doctrine du cargo a mobilisé de 1930 à 1939 toutes les oppositions contre les valeurs traditionnelles et la hiérarchie sociale autochtone. Le « cours nouveau » est né du refus de respecter les règles d'exogamie, mais rapidement il s'est chargé des aspirations des jeunes générations écrasées par la gérontocratie.

En Nouvelle-Guinée hollandaise, on peut suivre le processus complet de la formation d'un mouvement de libération politique à partir d'un culte millénariste réinterprétant un mythe rigoureusement traditionnel. Justification de l'ordre cosmique et social, le mythe de Mansren place un Age d'Or à l'origine du monde et de l'humanité. Puis, sous l'influence de l'enseignement biblique, il s'imprègne d'espérances ferventes mais encore vagues : l'Age d'Or reviendra. Enfin, après l'écrasement des diverses tentatives d'organisation indigène, le mythe annonce l'inversion totale des lois naturelles et humaines : les ignames et les patates pousseront dans les arbres et les Papous récupéreront la foi chrétienne usurpée par les Blancs (Jésus était Papou et les missionnaires ont caché cette vérité en arrachant des pages de la Bible). Dotés désormais d'une doctrine révolutionnaire, les fidèles du culte vont s'organiser et passer à l'action : leur première entreprise sera la lutte armée contre les occupants japonais.

Avec le mouvement « Marching Rule » apparu au lendemain de la deuxième guerre mondiale aux îles Salomon, on passe définitivement des attentes millénaristes aux revendications politiques. L'invasion de l'archipel par les forces alliées avait produit un choc si profond que l'Administration britannique ne parvint jamais plus par la suite à rétablir son ancienne autorité. Les insulaires ne pouvaient oublier le spectacle de ce gigantesque matériel débarqué sur leurs côtes et encore moins la fraternité de ces soldats de dix nationalités différentes qui, noirs et blancs, mangeaient et combattaient ensemble. Dès 1945, un vif mécontentement se fait jour, les ouvriers agricoles refusent de travailler si leurs salaires ne sont pas relevés, les anciens combattants demandent à participer à l'administration des districts. Un parti politique naît, qui, après avoir traversé une période de répression, obtient en 1952 la création d'une Assemblée Consultative où siègent ses leaders.

Tous ces phénomènes, que l'histoire et la géographie inciteraient à distinguer, sont-ils

justiciables d'une même interprétation ? P. Worsley le croit et ce pari assure à son exposé une précieuse cohérence. Moment nécessaire de l'histoire des peuples colonisés, entre subir et vouloir, l'attitude millénariste apparaît ici comme une première prise de conscience des contradictions économiques et idéologiques de la colonisation. Les indigènes font la découverte d'un monde à la fois irrationnel et impitoyablement calculateur, détenteur d'une puissance que rien ne justifie ni ne sanctionne. Témoins du prodigieux développement des cultures industrielles au nom duquel ils ont souvent été expropriés ou enrôlés de force, ils assistent plus tard à la ruine des planteurs, consécutive aux crises économiques. Les incompréhensibles fluctuations des cours mondiaux de matières premières les conduisent à refuser toute confiance aux activités rationnelles prônées par les Blancs. La conviction que le monde occidental est totalement truqué se trouve déjà suggérée par le spectacle des colons qui s'enrichissent apparemment sans travailler et reçoivent d'un « Ailleurs » mystérieux tous leurs produits manufacturés. Dans la débâcle générale des valeurs, tous ces facteurs se conjuguent pour imposer un recours au mysticisme et les prophètes n'ont guère de peine à faire croire que les Européens usurpent les richesses envoyées par les Ancêtres. En particulier, la tentation est grande d'en rendre responsables les missionnaires, dont la puissance temporelle semble trop violemment contredire la doctrine d'amour et d'humilité. Comment expliquer, en effet, que les prêtres consacrent leur enseignement à l'étude exclusive de la Bible, sinon par la volonté de dissimuler à leurs ouailles les connaissances réellement importantes afin de préserver le secret de la richesse des Blancs ?

Les réticences que l'on éprouvera peut-être à souscrire à une semblable thèse tiennent précisément aux rares qualités d'intelligence et de rigueur de la démonstration. Celle-ci, procédant d'une vision unitaire du phénomène colonial en Mélanésie, tente de réduire à un commun dénominateur les divers mouvements millénaristes pour en faire la réponse nécessaire aux problèmes économiques et politiques posés par la domination européenne. En conséquence, le cas de la Nouvelle-Calédonie, dont le contexte économique est donné comme atypique, se trouvera écarté sans justification suffisante. S'il est certain que plusieurs missions ont conçu leur activité comme des entreprises commerciales et ont été obligées à ce titre de refuser toute augmentation de salaires à leur main-d'œuvre indigène, il serait abusif de généraliser ce comportement insolite et de ne rechercher dans l'influence des missionnaires que l'impact économique. En fait, tous les documents tendraient plutôt à montrer que les multiples formes de « cargo-cult » s'expliquent par les modalités *locales* de l'évangélisation. Ces modalités sont aussi variées que les méthodes de conversion et que les populations auxquelles elles ont été appliquées. A cet égard, on regrettera que n'ait pas été mieux analysé le profit que les indigènes dans chaque cas espéraient tirer de leur christianisation. Il s'ensuit qu'on ne voit pas toujours très nettement comment le courant millénariste s'est frayé un chemin au sein des diverses structures traditionnelles. C'est ainsi que l'interprétation proposée ne suffit pas à rendre compte du mouvement Tuka de Fiji, qui exprimait avec véhémence les tensions permanentes entre roturiers et seigneurs à l'intérieur de la société autochtone.

Mais ce n'est pas le moindre mérite du parti choisi par Worsley que de susciter une telle discussion et de proposer à l'ethnologie économique un modèle à éprouver et de nouveaux domaines à explorer. Il faut donc souhaiter que l'initiative de l'éditeur italien soit imitée et qu'on nous donne bientôt une traduction française de ce livre qui tient la belle et redoutable promesse d'intéresser le grand public tout autant que les spécialistes.

Michel PANOFF

DIVERS

Joseph B. CASAGRANDE (ed.), *In the Company of Man*, Harper & Bros, New York, 1960, xvi + 540 p. $7.50.

Ce livre réunit vingt portraits d'informateurs ou de collaborateurs indigènes, tels que les évoquent des ethnologues anglais et américains. La liste des auteurs est impressionnante, puisqu'elle comprend des noms tels que ceux de Raymond Firth, de W. E. H. Stanner, de

Margaret Mead, de Cora DuBois, de Robert H. Lowie, de Clyde Kluckhohn et plusieurs autres du même rang. Les populations considérées vont de la Polynésie et de la Micronésie à l'Australie, aux Philippines, à la Nouvelle-Guinée, à la Nouvelle-Bretagne ; de Java à l'Inde ; plusieurs régions de l'Afrique, le Brésil et les États-Unis, sont également représentés. Le texte de Lowie, retrouvé après sa mort, est un inédit. En dépit de l'originalité de sa conception, l'ouvrage souffre d'un défaut inhérent à celle-ci : c'est un recueil de pièces séparées. D'autre part, il est certain que, quels que soient la région où ils ont travaillé et les caractères particuliers de la population dont ils ont fait l'étude, tous les ethnologues ressentent, vis-à-vis de leurs informateurs, des sentiments qui sont d'un ordre assez banal : affection, reconnaissance, etc., qu'il est un peu lassant de trouver exprimés en termes très voisins, car, d'un chapitre à l'autre, même les variations ne sont pas sans écho. Au total, par conséquent, cette lecture donne une impression parfois journalistique et moralisatrice : étalage de bons sentiments, qui se répètent de façon touchante, certes, mais aussi un peu agaçante. Cependant, l'ouvrage sera d'une double utilité : d'abord pour tous ceux qui se proposent de travailler dans une région déterminée, et qui trouveront parfois, dans le ou les chapitres qui s'y rapportent plus particulièrement, des notations originales, vivantes, quelques détails précis qui ne figuraient pas dans les monographies correspondantes. A cet égard, plusieurs chapitres méritent une mention spéciale : celui de Margaret Mead, qui établit curieusement la jonction entre l'expérience ethnologique et l'atmosphère des romans de Conrad ; le saisissant tableau, brossé par W. E. H. Stanner, de la décomposition des dernières tribus australiennes ; le récit, par John Adair, de l'expérience contrastée d'un Indien Hopi mobilisé pendant la dernière guerre et qui, après avoir connu quelques libres années dans cette société masculine, à lui révélée par l'armée, se trouve lentement et implacablement réabsorbé dans la vie pointilleuse, méfiante et bigote du pueblo... D'autre part, le livre sera des plus utiles aux jeunes ethnologues à la veille de partir sur le terrain pour leur première mission, car ils pourront, grâce à lui, se faire une idée assez précise des conditions de travail bien étranges, qui sont souvent celles que rencontre l'ethnologue dans le monde d'aujourd'hui.

C. L. S.

Vittorio LANTERNARI, *La Grande Festa, storia del Capodanno nelle civilita primitive*, Milan, Il Saggiatore, 1959, 549 p., ill.

Pour M. Lanternari, qui s'oppose en cela à Firth, Lévy-Bruhl, Van der Leeuw, Éliade, la vie du « primitif » n'est pas totalement placée sous le signe de « l'irrationnel », et les formes de la vie religieuse ne déterminent pas celles de la vie économique. Ce sont les premières qui doivent au contraire être étudiées sous l'angle de l'histoire et de l'économie. C'est dans cet esprit que l'auteur considère la fête du Nouvel An.

Il s'agit d'une étude non exhaustive mais comparative, qui, à partir de la fête du Milama dans les Iles Trobriand, examine ensuite des manifestations du même genre dans la Malaisie en général, puis dans toute l'Océanie. L'auteur se réfère également aux exemples qu'il peut trouver dans d'autres régions du monde.

Le mythe d'origine de cette fête, où l'on reconnaît la crainte de la famine et du pouvoir néfaste des morts sur les cultures, explique le double aspect du Milama — célébration des produits agricoles, retour rituel des morts. Si la fête du Nouvel An offre à cette peur l'issue d'une décharge émotionnelle et une réponse magique, les techniques agricoles, dont elle justifie la mise en œuvre, sont en revanche la preuve d'une activité rationnelle.

Le complexe de la fête du Jour de l'An (offrande de prémices — retour collectif des morts — orgie sexuelle et alimentaire —orgie de danses) se trouve seulement dans les civilisations agricoles et doit être mis en rapport avec la stratification sociale et l'accumulation des biens. Dans les civilisations de pêcheurs, de pasteurs nomades, de chasseurs et de collecteurs, certains éléments font défaut ou bien ont une autre signification et ne sont pas liés à la fondation de l'année nouvelle.

A. F.

L. S. Penrose, *Outline of human genetics*, Contemporary Science Series ; London, Heinemann, 1959, XII + 146 p. ; fig., pl. h. t., bibl., index.

L. S. Penrose, auteur d'importants travaux sur le mongolisme, l'hérédité de l'intelligence et les équilibres de population, nous donne avec ce petit livre une introduction générale aux problèmes de l'hérédité et à la génétique humaine, à mi-chemin des simples initiations et des traités techniques (Dahlberg, Stern, L'Héritier, etc.).

Après un rapide historique de la science de l'hérédité, les principaux faits de la génétique humaine nous sont présentés dans la perspective théorique la plus moderne. Les préoccupations scientifiques de l'auteur apparaissent fort bien dans l'économie même de l'ouvrage, centré sur la théorie génique et le problème de la fréquence des gènes ; le phénomène du *linkage*, l'interaction de l'hérédité et du milieu, l'eugénique, sont en outre l'objet de longs exposés. Le dernier chapitre (VI, pp. 108-128), intitulé « Eugenics and dysgenics », doit particulièrement retenir l'attention ; l'auteur y expose notamment ses recherches sur l'équilibre d'une population théorique. De tels travaux sont encore très neufs[1] et présentent un grand intérêt théorique et pratique. Cette notion d'équilibre est d'ailleurs étudiée tout au long de l'ouvrage, particulièrement au chapitre III, « Genes and populations » (pp. 45-65), où l'auteur décrit les différents types d'équilibre. Notons encore la place importante faite par L. S. Penrose à l'étude génétique des groupes sanguins.

On regrettera de ne rien trouver ici sur le phénomène de la *létalité*[2], non plus que sur les effets biologiques de la consanguinité dans les groupes, en prenant cet énoncé dans l'acception qu'il a désormais en génétique de population[3]. Cependant, dans le chapitre V, « Interplay of environment and heredity » (pp. 87-106), l'auteur étudie les malformations héréditaires, l'anencéphalie, le mongolisme, les insuffisances intellectuelles, etc., mais hors de toute perspective *historique*.

La bibliographie qui termine l'ouvrage cite Lamarck (1809), Lucas (1850) et Boudin (1864) et un seul travail moderne de langue française (Sutter et Tabah, 1955) ; il conviendrait d'ajouter au moins à cette liste bien maigre, outre les articles cités en note, les ouvrages de L'Héritier, Malécot, Turpin et quelques autres.

Ces quelques réserves faites, nous devons saluer le tour de force qui consiste à présenter en un court manuel, clair et attachant, l'essentiel d'une discipline complexe et très diversifiée, sans pour autant en donner une image simpliste.

M. I.

1. *Cf.* J. Sutter, « Les équilibres géniques des populations », *Cahiers Laennec*, 1955, 3, pp. 32-44 ; ce numéro, consacré aux problèmes de l'hérédité, comprend en outre des articles de J. Carles (« Le problème de l'hérédité »), Ph. L'Héritier (« La méthode d'étude en génétique humaine ») et J. Sutter (« Les unions consanguines »).
2. J. Sutter et L. Tabah, « La mesure de l'endogamie et ses applications démographiques », *J. Soc. Statistique de Paris*, 1951, 92, pp. 243-267.
3. *Cf.* J. Sutter, *Cahiers Laennec*, deuxième article cité ; également : « Recherches sur les effets de la consanguinité chez l'homme », *Biologie médicale*, 1958, 47, pp. 563-660 et les travaux de J. Sutter avec L. Tabah (1948-1955) et S. Ledermann (1959).

Le Gérant : Louis Velay.

IMPRIMERIE DARANTIERE

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES — SORBONNE
SIXIÈME SECTION : SCIENCES ÉCONOMIQUES ET SOCIALES

CAHIERS DE L'HOMME

Les *CAHIERS DE L'HOMME*, fondés en 1950, reprennent leur activité. Ils publieront des textes qui, sans offrir la matière d'un véritable volume, seraient trop longs pour paraître en revue.

A. HAMPATE BA et GERMAINE DIETERLEN : Koumen — Texte initiatique des Pasteurs Peul.

A paraître :

R. M. BERNDT : An Adjustment Movement in Arnhem Land.

JACQUELINE ROUMEGUÈRE-EBERHARDT : Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantou du Sud-Est.

ROBERT JAULIN : La Géomancie — Essai d'analyse formelle.

Chie NAKANE : Garo and Khasi — A comparative study in matrilineal systems.



REVUES

CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES. *Revue trimestrielle.*

Comité de direction : Pierre Alexandre, Georges Balandier, Roger Bastide, Henri Brunschwig, Germaine Dieterlen, Pierre Gourou, Michel Leiris, Paul Mercier, Denise Paulme, Gilles Sautter, Joseph Tubiana.

I (1960) —

CAHIERS DU MONDE RUSSE ET SOVIÉTIQUE. *Revue trimestrielle.*

Comité de rédaction : Jacques Bellon, Alexandre Bennigsen, Henri Chambre, René David, Claude Frioux, Basile Kerblay, Paul Lemerle, François de Liencourt, Roger Portal, Jean Train, Stuart Schram.

I (1959/60) —

CONTRIBUTIONS TO INDIAN SOCIOLOGY. *Irregular publication.*

Edited by Louis Dumont and D. Pocock.

1 (1957) — 5 (1961).

PARIS MOUTON & CO LA HAYE

COLLECTION

LE MONDE D'OUTRE-MER PASSÉ ET PRÉSENT

ÉTUDES

1. LOUIS DUMONT : Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar. 1957. XIV-460 pages. Avec 38 planches. 42,90 NF
2. JACQUES BERQUE : Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle. 1957. 142 pages. Avec une carte et 4 planches. 13,40 NF
3. JACQUES BERQUE : Histoire sociale d'un village égyptien au XXe siècle. 1957. 87 pages. Avec figures, cartes et planches. 9,70 NF
4. TUNGTSU CHU : Law and Society in Traditional China. *en préparation*
5. ROGER BASTIDE : Le *candomblé* de Bahia (rite nagô). 1958. 260 pages. Avec 5 figures. 29,00 NF
6. CORALIE VREEDE : L'émancipation de la femme indonésienne. 1959. 191 pages. Avec 2 cartes et 21 planches. 22,00 NF
7. CLAUDE TARDITS : Porto-Novo. Les nouvelles générations africaines entre leurs traditions et l'Occident. 1958. 128 pages. Cartes. 11,50 NF
8. DOMINIQUE ZAHAN : Sociétés d'initiation Bambara : 1. Le N'Domo, 2. Le Korè. 1960. 430 pages, 10 dessins, 1 carte, 24 planches hélio. 28,00 NF
9. DENISE PAULME, éditeur : Femmes d'Afrique Noire. 1960. 284 pages, 16 planches hélio. 22,00 NF

DOCUMENTS

1. SLIMANE RAHMANI : Contes et Légendes kabyles. *en préparation*
2. VOLNEY : Voyage en Égypte et en Syrie. Publié avec une introduction et des notes par Jean Gaulmier. 1959. 430 pages. 35,00 NF
4. RADEN ADJENG KARTINI : Java en 1900. Lettres, choisies et traduites par L. CH. DAMAIS. Préface de Louis Massignon. 1960. 150 pages. 15,00 NF
6. R. et C. DESCLOITRES et J.-C. REVERDY : L'Algérie des Bidonvilles. Le Tiers Monde dans la cité. Préface de Jacques Berque. 1961. 130 pages. 9,50 NF

ESSAIS

1. Le Sardar PANIKKAR : l'Inde et l'Occident. Quatre conférences. 1958. 57 pages. 5,00 NF
2. HENRI DE MONTETY : Femmes de Tunisie. 1958. 171 p., 12 pl. 16,00 NF
3. TOUFIC TOUMA : Un village de montagne au Liban (Hadeth el-Jobbé). 1958. 151 pages, 16 planches et cartes. 16,00 NF
4. RAOUL MAKARIUS : La jeunesse intellectuelle d'Égypte au lendemain de la deuxième guerre mondiale. 1960. 100 pages. 14,00 NF
5. EHSAN NARAGHI : L'Étude des Populations dans les Pays à statistique incomplète. Contribution méthodologique. 1960. 138 pages, 10 graphiques. 22,00 NF

BIBLIOGRAPHIES

1. Y. HERVOUET : Catalogue des monographies locales chinoises dans les bibliothèques d'Europe. 1957. 100 pages. 21,50 NF
2. Y. HERVOUET : Catalogue des périodiques chinois dans les bibliothèques d'Europe. 1958. 108 pages. 21,50 NF
3. E. VON FURER-HAIMENDORF : An Anthropological Bibliography of South East Asia. Together with a Directory of Recent Anthropological Field Research. 1958. 748 pages. 90,00 NF

PARIS MOUTON & CO LA HAYE